G. G. F. HEGEL

LA SCIENZA DELLA LOGICA

TRADUZIONE ITALIANA CON NOTE

DI

ARTURO MONI

VOLUME SECONDO



BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1925



Stampato in Trani, coi tipi della Ditta Tipografica Editrice
Vecchi e C.

LIBRO SECONDO.

L'ESSENZA.

La verità dell'essere è l'essenza.

L'essere è l'immediato. In quanto il sapere vuol conoscere il vero, quello che l'essere è in sè e per sè, esso non rimane all'immediato e alle sue determinazioni, ma penetra attraverso quello nella supposizione che dietro a quell'essere vi sia ancora qualcos'altro che non l'essere stesso, e che questo fondo costituisca la verità dell'essere. Questa conoscenza è un sapere mediato, poichè non si trova immediatamente presso l'essenza e nell'essenza, ma comincia da un altro, dall'essere, e ha da percorrere antecedentemente una via, la via dell'uscir fuori dell'essere o piuttosto dell'entrarvi. Solo in quanto il sapere, movendo dall'immediato essere, s'interna, trova per via di questa mediazione l'essenza. — La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*); perocchè l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo.

Quando questo movimento venga raffigurato come il cammino del sapere, allora cotesto cominciamento dall'essere e l'avanzamento che lo toglie via e giunge all'essenza come ad un mediato appare quale un'attività del conoscere che sia estrinseca all'essere e non tocchi per nulla la sua propria natura.

Ma questo andare è il movimento dell'essere stesso. Si mostrò nell'essere, che per sua natura esso s'interna, e che con questo andare in sè diventa l'essenza.

Se dunque l'assoluto fu primieramente determinato come essere, è determinato ora come essenza. Il conoscere non può in generale rimaner fermo al molteplice esserci, ma nemmeno all'essere, al puro essere; s'insinua immediatamente la riflessione che questo puro essere, negazione di ogni finito, presuppone un internamento e un moto, che ha purificato l'immediato esserci fino a farlo diventare essere puro. L'essere viene in conseguenza determinato come essenza, come un essere tale, che vi è negato ogni determinato e finito. Così esso è l'unità priva di determinazione, l'unità semplice, dalla quale il determinato è stato levato via in maniera estrinseca. Il determinato era appunto un che di estrinseco per questa unità e dopo esserne stato levato via le rimane ancora di contro, perchè è stato tolto non in sè, ma relativamente, solo in relazione a questa unità. — Si accennò già prima che quando si determini la pura essenza come somma di tutte le realtà, queste realtà soggiacciono egualmente alla natura della determinazione e della riflessione astraente, e che cotesta somma si riduce alla vuota semplicità. L'essenza è in questa guisa soltanto un prodotto, un che di fattizio. Quella negazione estrinseca, che è l'astrazione, non fa che toglier via le determinazioni dell'essere da quello che rimane come essenza; non fa che collocarle sempre, come chi dicesse, in un altro luogo, e le lascia essere così prima come dopo. L'essenza non è però a questo modo nè in sè, nè per sè stessa; è mediante un altro, la riflessione estrinseca, astraente; ed è per un altro, cioè per l'astrazione e in generale per l'essere che continua a starle di contro. Nella determinazione sua essa è quindi la in sè morta, vuota assenza di determinazione.

Ma l'essenza, qual è qui divenuta, è quello che è, non per una negatività a lei estranea, sibbene per la sua propria, il movimento infinito dell'essere. È essere in sè e per sè; assoluto essere in sè, in quanto è indifferente

ad ogni determinazione dell'essere, in quanto l'esser altro e la relazione ad altro è stata assolutamente tolta. Non è però soltanto questo essere in sè; come semplice essere in sè non sarebbe che l'astrazione della pura essenza; ma è altrettanto essenzialmente esser per sè; essa stessa è questa negatività, il togliersi dell'esser altro e della determinazione.

Come perfetto ritorno in sè dell'essere, l'essenza è così dapprima l'essenza indeterminata; le determinazioni dell'essere vi son tolte; essa le contiene in sè, ma non come vi son poste. L'essenza assoluta in questa semplicità con sè non ha alcun esserci. Ma deve passare all'esserci; poichè è essere in sè e per sè, vale a dire, distingue le determinazioni che contiene in sè. Essendo un respingersi da sè o una indifferenza di fronte a sè, un negativo riferimento a sè, si pone con ciò di fronte a sè stessa, ed è infinito esser per sè solo in quanto è l'unità con sè in questa sua differenza da sè. — Questo determinare è dunque d'altra natura che il determinare nella sfera dell'essere, e le determinazioni dell'essenza hanno un altro carattere che le determinazioni dell'essere. L'essenza è unità assoluta dell'essere in sè e dell'esser per sè; il suo determinare riman quindi dentro questa unità, e non è un divenire nè un passare, come pure anche le determinazioni stesse non sono un altro come altro, nè relazioni ad altro; sono dei per sè stanti, ma insieme solo come tali, che son nella loro unità reciproca. — In quanto l'essenza è primieramente negatività semplice, essa ha ora da porre nella sfera sua la determinazione che contiene soltanto in sè, affin di darsi un esser determinato e poi il suo esser per sè.

L'essenza è nell'intiero quello che era la quantità nella sfera dell'essere (1): l'indifferenza assoluta di fronte

(1) [È questa una delle rare determinazioni generiche o formali date da Hegel, che faceva poco caso di questa specie di analogie, parallelismi etc., insistendo nel dire che quel che importa non sono le somiglianze, ma le differenze. Perciò passa anche subito a mostrare in che differisca l'essenza dalla quantità.

al termine. Ma la quantità è questa indifferenza in determinazione immediata, e il termine in lei è determinazione immediatamente esteriore; passa nel quanto; il termine esteriore le è necessario ed è in lei come esistente. Nell'essenza al contrario la determinazione non *è*; è soltanto posta dall'essenza stessa; non già libera, ma solo in relazione colla sua unità. — La negatività dell'essenza è la riflessione, e le determinazioni son determinazioni riflesse, poste dall'essenza stessa e rimanenti in lei come tolte.

L'essenza sta fra l'essere e il concetto, e costituisce il loro mezzo, come il suo movimento costituisce il passaggio dall'essere nel concetto. L'essenza è l'essere in sè e per sè, ma è questo essere nella determinazione dell'essere in sè; perocchè la sua determinazione generale è di provenire dall'essere, ossia di esser la prima negazione dell'essere. Il suo movimento consiste in questo, nel porre in sè la negazione o determinazione, nel darsi con ciò l'esser determinato e nel divenire come infinito esser per sè quello ch'essa è in sè. Così si dà essa il suo esser determinato, che è uguale al suo essere in sè, e diventa il concetto. Perocchè il concetto è l'assoluto, qual è assolutamente in sè e per sè nel suo esserci. Ma l'esserci, che l'essenza si dà, non è ancora l'esserci qual è in sè e per sè, ma è l'esserci quale l'essenza se lo dà, ossia com'esso è posto, e quindi ancora diverso dall'esserci del concetto.

L'essenza pare[1] anzitutto in sè stessa, ossia è ri-

Ad ogni modo l'analogia qui stabilita può servire a mostrare il carattere speciale (analitico e sintetico nel tempo stesso) del procedere dialettico, per cui il pensiero, nell'atto stesso di avanzare e spiccar sè da sè, torna addietro e si riallaccia con sè. Nota del trad.]

(1) [*Scheint*. Queste parole *scheinen*, *Schein* son difficili a tradurre, volendole distinguere da *erscheinen*, *Erscheinung*, che corrispondono ad un altro concetto. Certo, la distinzione può senza gran danno esser anche trascurata, come ha fatto il Croce nei §§ 112, 115, 131 della sua ottima traduzione dell'*Enciclopedia*; ed anch'io, dove tornerà opportuno, la trascurerò. In questo luogo seguirò in-

flessione; in secondo luogo apparisce; in terzo luogo si rivela. Essa si pone nel suo movimento nelle seguenti determinazioni:

I. come essenza semplice, che è in sè, nelle determinazioni sue dentro di sè;

II. come essenza che esce fuori nell'esserci, ossia secondo la sua esistenza e il suo apparire;

III. come essenza, che è uno stesso col suo apparire, ossia come realtà.

---

vece lo Spaventa che adopra nel senso di *scheinen*, *Schein* le espressioni, innegabilmente un po' dure, di « parere », « parvenza » (*Logica e Metafisica*, ed. Gentile, Sezione II, cap. I, § 1, *passim*). Volendo un'espressione meno dura si sarebbe potuto dire: L'essenza si rispecchia anzitutto in sè stessa, ossia etc. Il luogo più importante per chiarire la differenza fra il parere *(scheinen)* e l'apparire *(erscheinen)* è più avanti, nel lib. II, Sez. II, cap. 2, al principio del capoverso: 5.° L'essenza pare etc. Nota del trad.]

SEZIONE PRIMA.

L'essenza come riflessione in lei stessa.

L'essenza provviene dall'essere; non è quindi immediatamente in sè e per sè, ma è un risultato di quel movimento. Ossia, presa dapprima come immediata, l'essenza è un essere determinato cui ne sta di contro un altro; è solo un essere essenziale a fronte di un essere inessenziale. Se non che l'essenza è l'essere che è in sè e per sè tolto; è soltanto parvenza, ciò che le sta di contro. Ma la parvenza è il proprio porre dell'essenza.

L'essenza è in primo luogo riflessione. La riflessione si determina; le sue determinazioni sono un esser posto che è in pari tempo riflessione in sè. Sono

in secondo luogo da considerarsi queste determinazioni di riflessione, cioè le essenzialità.

In terzo luogo l'essenza, come riflessione del determinare in sè stesso, si fa principio o fondamento, e passa nell'esistenza e nell'apparenza o fenomeno.

CAPITOLO PRIMO.

La parvenza.

L'essenza che provviene dall'essere par che gli stia di contro. Questo essere immediato è anzitutto l'inessenziale.

Ma *in secondo luogo* esso è più che semplicemente inessenziale; è essere privo di essenza, è *parvenza*.

In terzo luogo questa parvenza non è un che di estrinseco, estraneo all'essenza, ma è la sua propria parvenza. Il parere dell'essenza in sè stessa è la riflessione.

A.

L'ESSENZIALE E L'INESSENZIALE.

L'essenza è l'*essere* che è *tolto*. È semplice eguaglianza con sè, ma in quanto è in generale la *negazione* della sfera dell'essere. Così l'essenza ha dicontro a sè l'immediatezza come quella da cui è divenuta e che in questo togliere si è conservata e mantenuta. L'essenza stessa è in questa determinazione essenza *che* è, essenza immediata, e l'essere è un negativo soltanto *relativamente* all'essenza, non già in sè e per sè stesso. L'essenza è dunque una negazione *determinata*. L'essere e l'essenza, in questa guisa, si riferiscono daccapo l'uno all'altro come *altri* in generale, poichè *ciascuno* ha *un essere*, un'*immediatezza*, che son reciprocamente indifferenti, e tutti e due secondo questo essere son di egual valore.

In pari tempo però l'essere, per contrapposto all'essenza, è l'*inessenziale*, ha di fronte all'essenza la determinazione del tolto. In quanto nondimeno si riferisce all'essenza solo in generale quale un altro, l'essenza non è propriamente essenza, ma è soltanto un qualcosa altrimenti determinato, cioè l'*essenziale*.

La differenza di essenziale e inessenziale ha fatto ricadere l'essenza nella sfera dell'*esserci*; in quanto che l'essenza, così com'è sulle prime, è determinata come tale che è immediatamente, epperò determinata solo come *altro*, rispetto all'essere. Con ciò è posta per base la sfera dell'esserci, e che quello, che l'essere è in questo esserci, sia essere in sè e per sè, è una determinazione ulteriore estrinseca all'esserci stesso; come viceversa l'essenza è bensì

l'essere in sè e per sè, ma soltanto di fronte ad altro, in un riguardo determinato. — In quanto quindi vengan distinti fra loro in un esserci un essenziale e un inessenziale, questa differenza è una posizione estrinseca, un disgiungimento di una parte dell'esserci da un'altra sua parte, disgiungimento che non tocca l'esserci stesso; è una separazione che cade in un terzo. È costì indeterminato, che cosa appartenga all'essenziale o all'inessenziale. Quello che fa la differenza è un certo riguardo e considerazione estrinseca, e il medesimo contenuto è pertanto da stimarsi ora come essenziale, ora come inessenziale.

Più precisamente, l'essenza diventa soltanto un essenziale a fronte di un inessenziale perciò che l'essenza è presa soltanto come un tolto essere od esserci. L'essenza non è in questa guisa se non la prima negazione, ossia la negazione che è determinazione, mediante la quale l'essere diventa soltanto esser determinato, o l'esser determinato soltanto un altro. L'essenza invece è la negatività assoluta dell'essere; è l'essere stesso, ma non solo determinato quale un altro, sibbene l'essere che si è tolto tanto come essere immediato, quanto anche come immediata negazione, come negazione che è affetta da un esser altro. L'essere o esserci si è con ciò mantenuto non già come un altro da quello che è l'essenza, e quell'immediato che è ancora distinto dall'essenza non è già semplicemente un esserci inessenziale, ma è l'immediato in sè e per sè nullo; è solo una non-essenza, la parvenza.

B.

La parvenza.

1. L'essere è parvenza. L'essere della parvenza consiste soltanto nell'esser tolto dell'essere, nella sua nullità. Esso ha questa nullità nell'essenza, e fuor della sua nullità, fuor dell'essenza, la parvenza non è. Essa è il negativo posto come negativo.

La parvenza è tutto ciò che ancora è rimasto della sfera dell'essere. Sembra però avere ancora essa stessa un lato immediato indipendente dall'essenza, ed essere in generale un suo altro. L'altro contiene in generale i due momenti dell'esserci e del non esserci. All'inessenziale, in quanto non ha più un essere, rimane dell'esser altro solo il puro momento del non esserci; e la parvenza è questo immediato non esserci. Esso è nella determinazione dell'essere, in modo che ha un esserci solo nella relazione ad altro, nel suo non esserci; è il di per sè insussistente, che è solo nella sua negazione. Non gli rimane pertanto che la pura determinazione dell'immediatezza; è come l'immediatezza riflessa, cioè come l'immediatezza che è solo mediante la sua negazione, e che di fronte alla sua mediazione non è nulla fuorchè la vuota determinazione dell'immediatezza del non esserci.

Così la parvenza è il fenomeno dello scetticismo, ovvero anche l'apparenza dell'idealismo è una tale immediatezza, la quale non è un qualcosa o una cosa, non è in generale un essere indifferente che sia fuor della sua determinazione e della sua relazione al soggetto. Lo scetticismo non si permetteva di dire: *È*. Il moderno idealismo non si permise di riguardare le cognizioni come scienza della cosa in sè. Quel parere non doveva in generale avere alcuna base d'essere; in queste cognizioni la cosa in sè non doveva entrare. In pari tempo però lo scetticismo ammise molteplici determinazioni della sua parvenza, o anzi, la sua parvenza ebbe per contenuto tutta la molteplice ricchezza del mondo. Così anche il fenomeno dell'idealismo abbraccia in sè l'intiera cerchia di queste molteplici determinazioni. Quella parvenza e questo fenomeno son determinati immediatamente in questa molteplice maniera. Questo contenuto può dunque benissimo non aver per base alcun essere, alcuna cosa, o cosa in sè; esso riman per sè così com'è; è stato soltanto tradotto dall'essere nella parvenza, di modo che la parvenza ha dentro sè stessa quelle molteplici determinazioni, le quali sono immediate, esistenti, altre fra

loro. La parvenza è dunque essa stessa un che d'immediatamente determinato. Può aver questo o quel contenuto; se non che quel contenuto che ha non è posto da lei stessa, ma essa lo ha immediatamente. L'idealismo leibnitziano o kantiano o fichtiano, come pure altre forme d'idealismo, non oltrepassarono l'essere come determinazione, non oltrepassarono questa immediatezza, come non la oltrepassò lo scetticismo [1]. Lo scetticismo si fa dare il contenuto della sua parvenza; è per lui immediato, qual contenuto essa debba avere. La monade leibnitziana sviluppa da sè stessa le sue rappresentazioni. Non è però la forza generante e collegante, ma le rappresentazioni salgono su in essa come bolle; sono indifferenti, immediate le une rispetto alle altre, e così anche rispetto alla monade stessa. In pari maniera il fenomeno kantiano è un contenuto dato della percezione, e questo contenuto presuppone affezioni, determinazioni del soggetto, le quali sono immediate di fronte a sè stesse e di fronte al soggetto. L'urto infinito dell'idealismo fichtiano può bensì non aver per base alcuna cosa in sè, così da diventar puramente una determinazione nell'Io. Ma questa determinazione è in pari tempo una determinazione immediata rispetto all'Io, che la fa sua e ne toglie via l'esteriorità; è un limite dell'Io che l'Io può sorpassare, ma che però ha in lui un lato d'indifferenza per cui, pur essendo nell'Io, contien nondimeno un immediato non essere di esso.

2. La parvenza contien pertanto una presupposizione immediata, un lato indipendente a fronte dell'essenza. In quanto però si distingue dall'essenza, non si può mostrare della parvenza ch'essa si tolga e torni nell'essenza; perocchè l'essere è nella sua totalità tornato nell'essenza; la

(1) [Tutti quei varii sistemi filosofici secondo cui noi non conosceremmo altro che il fenomeno, son quelli appunto secondo cui, nel fatto, non si conosce altro che l'essere, il quale è meno che il fenomeno, essendo l'immediato dal cui proprio negarsi, e non dalla sua negazione estrinseca, nostra, sorge il concetto e l'universalità del fenomeno. Nota del trad.]

parvenza è l'in sè nullo. Si può solo mostrare che le determinazioni, che distinguono la parvenza dall'essenza, son determinazioni dell'essenza stessa [1], e inoltre, che questa determinazione dell'essenza, che è la parvenza, è tolta e superata nell'essenza stessa.

È l'immediatezza del non essere, quella che costituisce la parvenza. Questo non essere però non è altro che la negatività dell'essenza in lei stessa. L'essere è non essere nell'essenza. La sua nullità in sè è la natura negativa dell'essenza stessa. Ma l'immediatezza o indifferenza, che contien questo non essere, è il proprio assoluto essere in sè dell'essenza. La negatività dell'essenza è la sua uguaglianza con sè stessa, o la sua semplice immediatezza e indifferenza. L'essere si è conservato nell'essenza, in quanto questa nella sua infinita negatività ha questa eguaglianza con sè stessa; per questa via l'essenza stessa è l'essere. L'immediatezza, che ha la determinazione nella parvenza di fronte all'essenza, non è quindi altro che la propria immediatezza dell'essenza; ma non l'immediatezza in quanto è, sibbene quell'immediatezza assolutamente mediata o riflessa che è la parvenza; — l'essere non già come essere, sibbene solo come la determinazione dell'essere di fronte alla mediazione; l'essere come momento.

Questi due momenti, la nullità, ma come sussistenza, e l'essere, ma come momento, ossia la negatività che è in sè e l'immediatezza riflessa, questi due momenti, che costituiscono i momenti della parvenza, sono pertanto i mo-

---

(1) [Si dice: Poichè noi non possiamo conoscer le cose (l'essere) se non in quanto sono in relazione a noi (cioè se non in quanto son parvenza, fenomeno), con ciò ci è preclusa la via a conoscer quello che le cose sono in sè stesse (l'essenza). Al contrario: poichè noi non possiamo conoscer le cose se non in quanto sono in relazione a noi, questo fatto stesso, per la sua universalità, dovrebbe bastare a persuaderci che una tal relazione a noi delle cose fa appunto parte di quello che le cose son veramente, o in sè stesse, e che pertanto col conoscere la parvenza noi cominciamo appunto a conoscer l'essenza. Non elevandosi fino a comprendere l'essenzialità del rapporto dell'essere al parere, lo scetticismo, nelle sue varie forme, riduce il parere stesso all'essere, com'è stato accennato qui sopra. Nota del trad.]

menti dell'essenza *stessa*. Non si ha una parvenza dell'essere *nell'essenza*, o una parvenza dell'essenza *nell'essere*; la parvenza nell'essenza non è la parvenza di un altro, ma è la *parvenza in sè*, la *parvenza dell'essenza stessa*.

La parvenza è l'essenza stessa nella determinazione dell'essere. Quello, per cui l'essenza ha una parvenza, è che l'essenza è *determinata* in sè stessa epperò è diversa dalla sua assoluta unità. Ma questa determinazione è altrettanto assolutamente tolta in lei stessa. Perocchè l'essenza è il per sè stante che è come quello che si media con sè per mezzo della negazione sua che è lui stesso; è dunque l'identica unità della negatività assoluta e dell'immediatezza. — La negatività è la negatività in sè; è il suo riferimento a sè, e così essa è in sè immediatezza. Ma è riferimento negativo a sè, è un repellente negar sè stessa, e così l'immediatezza in sè è di fronte a lei il negativo ovvero il *determinato*. Ma questa determinazione è essa stessa l'assoluta negatività e questo determinare che immediatamente come determinare è il toglier sè stesso, è ritorno in sè.

La parvenza è il negativo, il quale ha un essere, ma in un altro, nella sua negazione; è il non sussister per sè, che è in lui stesso tolto e nullo. Essa è così il negativo che retrocede in sè, quello che non sussiste per sè, come quello che è in lui stesso questo non sussistente. Questa *relazione* a sè del negativo o del non sussistere per sè è la sua *immediatezza*. Essa è *altro* che lui stesso; è la sua determinazione contro di sè, ossia è la negazione contro il negativo. Ma la negazione contro il negativo è la negatività che si riferisce soltanto a sè, l'assoluto togliere della determinazione stessa.

Quella *determinazione* dunque, che è la parvenza nell'essenza, è determinazione infinita; è soltanto il negativo che si fonde *con sè*; è così la determinazione, che è come tale lo star per sè, e che non è determinata. — Viceversa lo star per sè quale *immediatezza* riferentesi a sè è, in maniera altrettanto assoluta, determinazione e mo-

mento, ed è solo come negatività che si riferisce a sè. — Questa negatività, che è identica coll'immediatezza, e così l'immediatezza, che è identica colla negatività, è l'essenza. La parvenza è dunque l'essenza stessa; l'essenza però in una determinazione, ma in modo che questa è soltanto suo momento, e che l'essenza è il suo proprio parere in sè stessa.

Nella sfera dell'essere, all'essere come immediato sorge di contro il non essere, anch'esso come immediato, e la verità loro è il divenire. Nella sfera dell'essenza si trovano dapprima di contro l'essenza e l'inessenziale, poi l'essenza e la parvenza; l'inessenziale e la parvenza come residui dell'essere. Ma tutti e due, come pure la differenza dell'essenza da loro, non consistono se non in ciò che l'essenza sulle prime vien presa quale un immediato, non com'è in sè, cioè non come quell'immediatezza, che è immediatezza qual pura mediazione o qual assoluta negatività. Quella prima immediatezza è con ciò solo la determinazione dell'immediatezza. Il togliersi di questa determinazione dell'essenza non consiste quindi in altro che nel mostrare che l'inessenziale è solo parvenza, e che l'essenza contiene anzi la parvenza in sè stessa, come l'infinito movimento in sè che determina la sua immediatezza come la negatività, e la sua negatività come l'immediatezza, ed è così il suo proprio parere in sè stessa. L'essenza in questo suo proprio movimento è la riflessione.

C.

La riflessione.

La parvenza è quello stesso che è la riflessione; ma è la riflessione come immediata. Per la parvenza che è andata in sè, e che però si è resa estranea alla sua immediatezza, noi abbiamo questa parola della lingua straniera, la riflessione [1].

---

(1) [Questa differenza fra la parvenza, ossia il rispecchiarsi, il proprio parere in sè, e la riflessione è determinata molto chiaramente da Noël (*La logique de*

L'essenza è riflessione, il movimento del divenire e del passare, che rimane in sè stesso, dove il diverso è determinato assolutamente solo come l'in sè negativo, come parvenza. — Nel divenire dell'essere la determinazione ha per base l'essere, ed è relazione ad altro. Il movimento riflessivo all'incontro è l'altro come la negazione in sè che ha un essere solo come negazione che si riferisce a sè. Ovvero, in quanto questo riferimento a sè è appunto questo negarsi della negazione, si ha la negazione come negazione, come quello che ha l'essere suo nel suo esser negato, come parvenza. L'altro non è dunque qui l'essere colla negazione o termine, ma la negazione colla negazione. Il primo poi rispetto a questo altro, l'immediato o l'essere, è solo questa eguaglianza stessa della negazione con sè, la negazione negata, la negatività assoluta. Questa eguaglianza con sè o immediatezza non è quindi un primo da cui si cominci e che passi nella sua negazione, nè è un substrato esistente che si muova attraverso alla riflessione, ma l'immediatezza è solo questo movimento stesso.

Il divenire nell'essenza, il suo movimento riflessivo, è quindi il movimento del nulla al nulla, e così il movimento di ritorno a sè stesso. Il passare o divenire si toglie via nel suo passare; l'altro, che sorge in questo passare, non è il non essere di un essere, ma è il nulla di un nulla, e questo, di esser la negazione di un nulla, è ciò che costituisce l'essere. — L'essere è solo come il movimento del nulla al nulla, ed è così l'essenza; e questa non ha questo movimento dentro di sè, ma è questo movimento come l'assoluta parvenza stessa, la pura negatività, che non ha nulla fuori di sè da negare, ma nega solo il suo negativo stesso, il quale è solo in questo negare.

Hegel, Paris, 1897, pag. 55): « L'apparence (parvenza) c'est la réflexion, mais la réflexion encore implicite; la réflexion dont les différents moments sont comme concentrés dans leur unité immédiate ou, si l'on veut, la réflexion irréfléchie. Cet état immédiat de la réflexion est contradictoire à sa notion. Elle doit s'en dégager et devenir réflexion explicite. Ses divers moments doivent se distinguer les uns des autres, se donner une indépendance relative et rentrer dans leur unité; mais dans une unité réfléchie et médiate ». Nota del trad.]

Questa pura e assoluta riflessione che è il movimento del nulla al nulla, si determina ulteriormente.

È in primo luogo riflessione che pone;

in secondo luogo fa il cominciamento dall'immediato che vien presupposto, ed è così riflessione estrinseca.

In terzo luogo poi toglie questa presupposizione, e in quanto nel toglier la presupposizione in pari tempo presuppone, è riflessione determinante.

1. La riflessione che pone.

La parvenza è il nullo ossia l'inessenziale. Ma il nullo o inessenziale non ha il suo essere in un altro, in cui paia; anzi il suo essere è la sua propria eguaglianza con sè. Questo scambio del negativo con sè stesso si è determinato come l'assoluta riflessione dell'essenza.

Questa negatività che si riferisce a sè è dunque il negar sè stessa. Essa è così tanto negatività tolta, quanto negatività. Ossia è appunto il negativo e la semplice eguaglianza con sè o immediatezza. Consiste dunque nell'essere e nel non essere sè stessa, e ciò in una sola e medesima unità.

Dapprima la riflessione è il movimento del nulla al nulla, e così la negazione che si fonde con sè stessa. Questo fondersi con sè è in generale semplice eguaglianza con sè, l'immediatezza. Ma questo coincidere non è un passare della negazione nell'eguaglianza con sè quasi nel suo esser altro; anzi la riflessione è un passare come togliersi del passare, perchè è un immediato coincidere del negativo con sè stesso. Così questo fondersi è primieramente eguaglianza con sè, ossia immediatezza; ma secondariamente questa immediatezza è l'uguaglianza con sè del negativo, e quindi l'eguaglianza che nega sè stessa, l'immediatezza, che è in sè il negativo, il negativo di lei stessa, consistente nell'esser ciò ch'essa non è.

Il riferimento del negativo a sè stesso è dunque il suo ritorno in sè. È immediatezza come togliersi del negativo,

ma immediatezza assolutamente solo come questo riferimento o come ritorno da uno, epperò immediatezza che toglie sè stessa. — Questo è l'esser posto, l'immediatezza puramente come determinazione o come riflettentesi. Questa immediatezza, che è solo come ritorno in sè del negativo, — è quell'immediatezza che costituisce la determinazione della parvenza e da cui dianzi sembrava cominciare il movimento riflessivo. Invece di poter cominciare da tale immediatezza, è anzi questa solo come il ritorno o come la riflessione stessa. La riflessione è dunque il movimento che, in quanto è il ritorno, solo in ciò è quello che comincia o che ritorna.

Essa è un porre, in quanto è l'immediatezza come un tornare. Non vi è cioè un altro; nè un altro da cui essa ritorni, nè un altro in cui ritorni. Essa è dunque solo come tornare ossia come il negativo di lei stessa. Ma inoltre questa immediatezza è la negazione tolta e il tolto ritorno in sè. La riflessione è, come togliersi del negativo, il togliersi del suo altro, cioè dell'immediatezza. Mentre è dunque l'immediatezza quale un tornare, un fondersi del negativo con sè stesso, è in pari tempo negazione del negativo come negativo. Essa è così un presupporre. — Ossia, l'immediatezza è, come tornare, solo il negativo di lei stessa, soltanto questo, di non essere immediatezza. Ma la riflessione è il togliere il negativo di sè stesso, è un fondersi con sè. Toglie dunque il suo porre, e in quanto è il togliere il suo porre nel suo porre, è presupporre. Nel presupporre la riflessione determina il ritorno in sè come il negativo di lei stessa, come quello il cui togliersi è l'essenza. È il suo rapportarsi a sè, ma a sè come al proprio negativo. Soltanto così è la negatività che rimane in sè, che si riferisce a sè. L'immediatezza sorge in generale soltanto come ritorno, ed è quel negativo, che è la parvenza del cominciamento, che si nega dal ritorno. Il ritorno dell'essenza è così il suo respingersi da sè stessa. Ossia, la riflessione in sè è essenzialmente il presupporre quello da cui essa costituisce il ritorno.

È il togliere la sua eguaglianza con sè, quello per cui solo l'essenza è l'eguaglianza con sè. L'essenza presuppone sè stessa, e il toglier questa presupposizione è l'essenza stessa; viceversa questo togliere la sua presupposizione è la presupposizione stessa. — La riflessione dunque trova prima di sè un immediato ch'essa sorpassa e dal quale essa costituisce il ritorno. Ma questo ritorno è solo il presupporre ciò ch'era stato trovato. Questo trovato diventa soltanto in ciò e per ciò ch'esso vien lasciato indietro; la sua immediatezza è l'immediatezza tolta. — L'immediatezza tolta, viceversa, è il ritorno in sè, il giungere dell'essenza presso di sè [1], il semplice essere, eguale a sè stesso. Con ciò questo giunger presso di sè è il proprio togliersi e la riflessione che si respinge da sè e presuppone, e il suo respingersi da sè è il suo giunger presso sè stessa.

Il movimento riflessivo, secondo quanto si è considerato, è quindi da prendersi quale assoluto contraccolpo in sè stesso. Giacchè la presupposizione del ritorno in sè, — quello da cui l'essenza provviene ed è solo come questo provvenire, — è unicamente nel ritorno stesso. Il sorpassare l'immediato, da cui comincia la riflessione, è anzi solo mediante questo sorpassare; e il sorpassare l'immediato è l'imbattersi in esso. Il movimento, come movimento in avanti, si volta immediatamente in sè stesso e solo così è movimento di sè, — movimento che viene da sè, in quanto la riflessione che pone è riflessione che presuppone, ma come riflessione che presuppone è assolutamente riflessione che pone.

Così la riflessione è sè stessa e il suo non essere; ed è solo sè stessa in quanto è il negativo di sè, giacchè solo così il togliere il negativo è in pari tempo come un fondersi con sè.

L'immediatezza, che essa come togliere si presuppone, è assolutamente solo come un esser posto, come un implicitamente tolto il quale non è diverso dal ritorno in sè ed

---

(1) [Il suo incontrarsi, il suo imbattersi in sè stessa. Nota del trad.]

è anzi soltanto questo ritornare. Ma cotesto è in pari tempo determinato quale un negativo, come immediatamente contro uno, epperò contro un altro (1). Così la riflessione è determinata. In quanto, secondo questa determinazione, ha una presupposizione e comincia dall'immediato come dal suo altro, è riflessione esterna.

2. La riflessione esterna.

Come riflessione assoluta la riflessione è l'essenza che pare in sè stessa e si presuppone soltanto la parvenza, l'esser posto; come riflessione che presuppone è immediatamente solo riflessione che pone. Ma la riflessione estrinseca o reale si presuppone come tolta, come il suo proprio negativo. In questa determinazione è raddoppiata; l'una volta è come il presupposto o la riflessione in sè, che è l'immediato; l'altra volta è la riflessione che si riferisce a sè come negativa; si riferisce a sè come a quel suo non essere.

La riflessione estrinseca presuppone dunque un essere, in primo luogo non nel senso che la sua immediatezza sia soltanto un esser posto o un momento, ma anzi nel senso che questa immediatezza è il riferimento a sè e che la determinazione è solo come momento. Essa si riferisce alla sua presupposizione così che questa è il negativo della riflessione, ma in modo tale che questo negativo è tolto come negativo. — Nel suo porre la riflessione toglie immediatamente il suo porre, ed ha così una presupposizione immediata (2). Essa trova dunque innanzi a sè cotesto come quello da cui comincia e solo a partir dal quale essa è il tornare in sè, il negare questo suo negativo. Ma che questo presupposto sia un negativo o un posto, ciò non lo

(1) [L'esser contro uno è più generico e astratto, che non l'esser contro un altro. Perciò quest'ultimo appare come una determinazione o conseguenza del primo, conseguenza necessaria perchè nasce dal semplice concetto della contrarietà. Nota del trad.]

(2) [Il presupposto è in generale il posto come non posto. Nota del trad.]

tocca; tal determinazione appartiene soltanto alla riflessione che pone, ma nel presupporre l'esser posto è solo come tolto. Quello che la riflessioue estrinseca determina e pone nell'immediato, son pertanto delle determinazioni ad esso estrinseche. — Essa era l'infinito nella sfera dell'essere; il finito vale come il primo, come il reale; da esso si comincia come da quello che sta per base e che continua a star per base, mentre l'infinito è la contrapposta riflessione in sè.

Questa riflessione esterna è il sillogismo, in cui sono i due estremi, l'immediato e la riflessione in sè. Il medio di cotesto sillogismo è la relazione di quei due, l'immediato determinato, cosicchè l'una parte, l'immediatezza, appartiene solo all'un estremo, l'altra parte invece, la determinazione o negazione, solo all'altro estremo.

Ma considerando più dappresso l'operazione della riflessione esterna, essa è *in secondo luogo* un porre l'immediato, che diventa pertanto il negativo o il determinato. Se non che essa è immediatamente anche un toglier questo suo porre, poichè *presuppone* l'immediato; nel negare essa è il negar questo suo negare. Ma con ciò essa è immediatamente anche un *porre*, un togliere il suo negativo immediato, mentre questo, da cui essa sembrava cominciare come da un che di estraneo, è solo in questo suo cominciare. L'immediato è in questo modo non solo *in sè* (il che vorrebbe dir per noi ossia nella riflessione esterna) *quello stesso* che è la riflessione, ma è *posto* che sia lo stesso. È determinato cioè dalla riflessione come il suo negativo o come il suo altro, ma appunto la riflessione è quella che nega questo determinare. — Con ciò è tolta l'esteriorità della riflessione di fronte all'immediato. Il suo porre, che nega sè stesso, è il fondersi di essa col suo negativo, coll'immediato, e questo fondersi è l'immediatezza essenziale stessa. Si ha dunque che la riflessione esterna non è riflessione esterna, ma è anche riflessione immanente dell'immediatezza stessa; si ha cioè che quello che è mediante la riflessione che pone, è l'essenza che è in sè e per sè. Così la riflessione è *riflessione determinante*.

NOTA.

La riflessione vien presa comunemente in senso soggettivo, come il movimento della potenza giudicatrice, che oltrepassa una data rappresentazione immediata e cerca per essa delle determinazioni generali o con essa le confronta. Kant contrappone la potenza riflessiva alla potenza determinatrice (*Critica della potenza giudicatrice*. Introduz., pag. XXIII e seg.). Egli definisce la potenza giudicatrice in generale qual facoltà di pensare il particolare come contenuto sotto l'universale. Dato l'universale (la regola, il principio, la legge), la potenza giudicatrice, che sotto di esso sussume il particolare, è determinante. Se invece è dato solo il particolare, per il quale essa deve cercare l'universale, allora la potenza giudicatrice è semplicemente riflettente. La riflessione è perciò anche qui l'oltrepassare un immediato per andare all'universale. Da una parte l'immediato vien determinato come particolare solo per mezzo di questo suo riferimento al suo universale; per sè non è che un singolo, ossia un esistente immediato. Ma d'altra parte quello cui esso vien riferito, il suo universale, la sua regola, principio, legge, è in generale il riflesso in sè, il riferentesi a sè stesso, l'essenza o l'essenziale.

Non si parla però qui nè della riflessione della coscienza, nè della più determinata riflessione dell'intelletto, che ha per sue determinazioni il particolare e l'universale, ma della riflessione in generale. Quella riflessione, cui Kant attribuisce la ricerca dell'universale per il dato particolare, è parimenti, com'è chiaro, soltanto la riflessione esterna, che si riferisce all'immediato come a un dato. — Sta però così anche il concetto della riflessione assoluta; perchè l'universale, il principio o regola e legge, cui nel suo determinare quella riflessione procede, vale come essenza di quell'immediato dal quale si comincia, e così questo vale come un nullo, e solo il ritorno da esso, il determinare della rifles-

sione, vale come un porre l'immediato secondo il suo vero essere, epperò quello, che la riflessione opera in cotesto immediato, e le determinazioni che da lei provvengono, valgon non già come un che di estrinseco a lui, ma come il suo essere vero e proprio.

S'intendeva pure la riflessione estrinseca quando, com'è stato per un certo tempo il tono nella filosofia moderna, si diceva ogni male della riflessione, riguardandola, insieme col suo determinare, come l'antipodo e il nemico giurato della considerazione assoluta. Nel fatto anche la riflessione pensante, in quanto si conduce come estrinseca, prende assolutamente le mosse da un immediato dato e a lei estraneo, e considera sè stessa come un operare puramente formale, che riceva dal di fuori il contenuto e la materia, e sia per sè nient'altro che un movimento condizionato da quelli. — Inoltre, come si mostrerà subito in maniera più precisa quando si tratterà della riflessione determinante, le determinazioni riflesse son d'altra specie che le puramente immediate determinazioni dell'essere. Si concede più facilmente che queste ultime sian transeunti, semplicemente relative, e che stiano nel riferimento ad altro; ma le determinazioni riflesse hanno la forma dell'essere in sè e per sè; si fanno quindi valere come determinazioni essenziali, e invece di esser trapassanti nelle loro opposte, appaiono anzi come assolute, libere e indifferenti le une rispetto alle altre. Resistono quindi ostinatamente al lor movimento, il loro essere è la loro identità con sè nella loro determinazione, secondo la quale, benchè per vero dire si presuppongano reciprocamente, pure in questa relazione si mantengono assolutamente separate.

3. Riflessione determinante.

La riflessione determinante è in generale l'unità della riflessione ponente e della riflessione esterna. Ciò è da considerar più dappresso.

1. La riflessione esterna comincia dall'essere immediato, la riflessione ponente dal nulla. La riflessione esterna, che diventa determinante, pone un altro, ma l'essenza, in luogo del tolto essere; il porre non pone la sua determinazione nel luogo di un altro; esso non ha alcuna presupposizione. Ma perciò appunto non è la riflessione compiuta, determinante; la determinazione, ch'esso pone, è quindi soltanto un posto. È immediato, ma non come uguale a sè stesso, sibbene come tale che si nega. Ha un riferimento assoluto al ritorno in sè, è solo nella riflessione in sè, ma non è questa riflessione stessa.

Il posto è quindi un altro, ma in modo che l'ugualianza della riflessione con sè è assolutamente conservata; perchè il posto è solo come un tolto, come riferimento al ritorno in sè stesso. — Nella sfera dell'essere, l'esser determinato o esserci era l'essere che aveva in lui la negazione, e l'essere era l'immediato terreno ed elemento di questa negazione, la quale era quindi essa stessa la negazione immediata. All'esser determinato o esserci corrisponde nella sfera dell'essenza l'esser posto. Questo è anch'esso un esser determinato, ma il terreno suo è l'esser come essenza, o come pura negatività. È una determinazione o negazione non come tale che è, ma immediatamente come tolta. L'esser determinato è soltanto esser posto; questa è la proposizione dell'essenza dell'esser determinato. L'esser posto sta di contro da un lato all'esser determinato, dall'altro all'essenza, e si deve riguardare come il medio che unisce assieme l'esser determinato coll'essenza, e viceversa l'essenza coll'esser determinato. — Quando si dice che una determinazione è soltanto un esser posto, ciò può quindi avere il doppio senso, ch'essa sia cotesto per contrapposto all'esser determinato, oppure per contrapposto all'essenza. In quel senso l'esser determinato vien preso come un che di superiore all'esser posto, e questo viene attribuito alla riflessione esterna, al soggettivo. Ma nel fatto il superiore è l'esser posto, perchè, in quanto è esser posto, l'esser determinato è come quello

ch'esso è in sè, come un Negativo, come soltanto relativo al ritorno in sè. Perciò l'esser posto è tale solo riguardo all'essenza, come negazione dell'esser tornato in sè stesso.

2. L'esser posto non è ancora una determinazione riflessiva; è soltanto determinazione come negazione in generale. Ma il porre è ora in unità colla riflessione esterna. In tale unità questa è assoluto presupporre, cioè il respingersi della riflessione da sè stessa, o il porre la determinazione come lei stessa. L'esser posto è quindi, come tale, una negazione; ma in quanto presupposto, è questa negazione come in sè riflessa. Così l'esser posto è determinazione riflessiva.

La determinazione riflessiva è diversa dalla determinazione dell'essere, cioè dalla qualità. Questa è immediato riferimento ad altro in generale; anche l'esser posto è riferimento ad altro, ma all'esser riflesso in sè. La negazione come qualità è negazione come esistente; l'essere costituisce il suo fondamento e il suo elemento. La determinazione riflessiva all'incontro ha per tal fondamento l'esser riflessa in sè stessa. L'esser posto si fissa qual determinazione, appunto perchè la riflessione è l'eguaglianza con sè stessa nel suo esser negata; il suo esser negata è quindi appunto riflessione in sè. La determinazione sussiste qui non per via dell'essere, ma per via della sua eguaglianza con sè. Siccome l'essere che sostiene la qualità è quello che è diseguale rispetto alla negazione, così la qualità è diseguale in sè stessa, ed è quindi un momento transitorio dileguantesi nell'altro. Al contrario la determinazione di riflessione è l'esser posto come negazione, negazione che ha per suo fondamento l'esser negato, e pertanto non è in sè stessa diseguale a sè, e quindi è determinazione essenziale, non transitoria. L'eguaglianza con sè della riflessione, che ha il negativo solo come negativo, come tolto o come posto, è quello che gli dà il sussistere.

A cagione di questa riflessione in sè le determinazioni della riflessione appaiono come essenzialità libere, librantisi nel vuoto senza attrazione nè repulsione reciproca.

Mediante il riferimento a sè la determinazione si è in esse consolidata e infinitamente fissata. È il determinato che si è assoggettato il suo passare e il suo semplice esser posto, ossia ha ripiegato la sua riflessione in altro in una riflessione in sè. Queste determinazioni costituiscono perciò la parvenza determinata qual è nell'essenza, la parvenza essenziale. Per questa ragione la riflessione determinante è la riflessione venuta fuor di sè; l'eguaglianza dell'essenza con sè stessa è perduta nella negazione, che è ciò che predomina.

Vi son dunque nella determinazione riflessiva due lati, che anzitutto si distinguono. In primo luogo essa è l'esser posto, la negazione come tale; in secondo luogo è la riflessione in sè. Secondo l'esser posto essa è la negazione come negazione; questo è pertanto già la sua unità con sè stessa. Ma essa è questo soltanto in sè, ossia è l'immediato come toglientesi in lui, come l'altro di sè stesso. — Pertanto la riflessione è un determinare che resta in sè. L'essenza non vi esce fuori di sè; le differenze sono assolutamente poste, riprese nell'essenza. Ma d'altro lato non son poste, sibbene riflesse in sè; la negazione come negazione è nell'eguaglianza con sè stessa, non già riflessa nel suo altro, non nel suo non essere.

3. In quanto ora la determinazione della riflessione è in pari tempo riflessa relazione in sè stessa ed esser posto, da ciò risulta immediatamente la sua particolar natura. Come esser posto, cioè, essa è la negazione come tale, un non essere a fronte di un altro, cioè a fronte dell'assoluta riflessione in sè o a fronte dell'essenza. Ma come relazione a sè è riflessa in sè. — Questa sua riflessione e quell'esser posto son diversi; l'esser posto ne è anzi l'esser tolto, mentre l'esser riflesso in sè ne è il sussistere. In quanto dunque è ora l'esser posto, quello che in pari tempo è riflessione in sè stesso, la determinazione riflessiva è la relazione al suo esser altro in lei stessa. — Essa non è come una determinazione esistente, quieta, che venga riferita a un altro, così che il riferito e il suo riferimento

sian diversi uno dall'altro, e quello sia un sussistente in sè stesso, un qualcosa che escluda da sè il suo altro e il suo riferimento a questo altro. Ma la determinazione riflessiva è in lei stessa il lato determinato e la relazione di questo lato determinato come determinato, vale a dire alla sua negazione. — Per mezzo del suo riferimento la qualità passa in altro; nel riferimento suo comincia il suo mutamento. La determinazione riflessiva al contrario ha ripreso in sè il suo esser altro. Essa è esser posto, negazione, che però ricurva in sè la sua relazione ad altro, ed è negazione che è eguale a sè stessa, negazione che è unità di sè stessa e del suo altro e solo perciò è essenzialità. È dunque esser posto, negazione; ma come riflessione in sè è in pari tempo l'esser tolto di questo esser posto, è infinito riferimento a sè.

CAPITOLO SECONDO.

Le essenzialità ovvero le determinazioni della riflessione.

La riflessione è riflessione determinata; così l'essenza è essenza determinata, ossia è essenzialità.

La riflessione è il parere o il rispecchiarsi dell'essenza in sè stessa. Come infinito ritorno in sè l'essenza non è una semplicità immediata, ma negativa; è un movimento attraverso momenti diversi, un'assoluta mediazione con sè. Ma l'essenza appare in questi suoi momenti; questi son perciò essi stessi delle determinazioni riflesse in sè.

L'essenza è dapprima semplice riferimento a sè stessa, pura identità. Questa è la sua determinazione, secondo la quale essa è piuttosto assenza di determinazione.

In secondo luogo la determinazione propria è la differenza, e precisamente da una parte come differenza estrinseca o indifferente, la diversità in generale, dal-

l'altra parte poi come diversità opposta o come opposizione.

In terzo luogo come contraddizione l'opposizione si riflette in sè stessa e torna nel suo principio.

NOTA.

Era costume una volta di raccogliere le determinazioni della riflessione in forma di proposizioni, dicendosi allora che queste valevano riguardo a tutto. Tali proposizioni valevano come leggi generali del pensiero che stessero a base di ogni pensare, che fossero in sè stesse assolute e indimostrabili, ma che da ogni pensiero, come intendesse il lor significato, fossero immediatamente e incontestabilmente riconosciute e ammesse come vere.

Così la determinazione essenziale dell'identità viene espressa nella proposizione: Tutto è uguale a sè stesso; $A = A$. O negativamente: A non può essere in pari tempo A e non A.

Non si può anzitutto scorgere perchè soltanto queste semplici determinazioni della riflessione debbano esser raccolte in questa forma particolare, e non anche le altre categorie, come tutte le determinazioni della sfera dell'essere. Ci si offrirebbero p. es. le proposizioni: Tutto *è*, tutto ha un esser determinato, e così via, oppure: Tutto ha una qualità, una quantità etc. Perchè l'essere, l'esser determinato etc. sono come determinazioni logiche in generale altrettanti predicati di tutto. Secondo la sua etimologia e secondo la definizione di Aristotele la categoria è quello che si dice o si afferma di ciò che è. — Se non che una determinazione dell'essere è essenzialmente un passare nell'opposto; la negativa di ciascuna determinazione è così necessaria come la determinazione stessa; in quanto son determinazioni immediate, a ciascuna di esse sta immediatamente di contro l'altra. Quando queste categorie pertanto si raccolgano in tali proposizioni, vengon fuori in pari tempo anche le proposizioni opposte; ambedue si presentano con

egual necessità, ed hanno come affermazioni immediate per lo meno un egual diritto. L'una richiederebbe pertanto una dimostrazione contro l'altra, e a queste affermazioni non potrebbe quindi più convenire il carattere d'immediatamente veri e incontestabili principii del pensare.

Le determinazioni della riflessione al contrario non sono di natura qualitativa. Son determinazioni che si riferiscono a sè e che con ciò sono in pari tempo sottratte alla determinazione contro altro. Essendo inoltre determinazioni che sono in sè stesse relazioni, contengono perciò già in sè la forma della proposizione. Poichè la proposizione si distingue dal giudizio principalmente perchè in quella il contenuto costituisce la relazione stessa, ossia perciò che esso è una relazione determinata. Il giudizio al contrario trasferisce il contenuto nel predicato come una determinazione universale che è per sè ed è distinta dalla sua relazione, la semplice copula. Quando si deve trasformare una proposizione in un giudizio, il contenuto determinato, se risiede p. es. in un verbo, vien trasformato in un participio, per separare in questo modo la determinazione stessa e la relazione sua ad un soggetto [1]. Invece alle determinazioni della riflessione, in quanto sono un esser posto riflesso in sè, la forma della proposizione è prossima di per sè. — Se non che in quanto si enunciano come leggi universali del pensiero, abbisognano anche di un soggetto della lor relazione, e questo soggetto è: Tutto, oppure un *A*, che tanto significa quanto ogni e ciascun essere.

Da una parte questa forma di proposizioni è un che di superfluo; le determinazioni riflessive si debbon considerare in sè e per sè. Oltracciò queste proposizioni hanno il lato difettoso di aver per soggetto l'essere, ogni cosa. Esse ridestano pertanto l'essere, ed enunciano le determinazioni riflessive, l'identità etc., del qualcosa come una

(1) [Intorno alla differenza fra proposizione e giudizio vedi anche nella logica soggettiva, Sezione prima, cap. II. Nota del trad.]

qualità ch'esso abbia in lui; non nel senso speculativo, ma nel senso che qualcosa, come soggetto, continui in una tal qualità ad essere, e non che sia passato nell'identità etc. come nella sua verità e nella sua essenza.

Finalmente poi le determinazioni della riflessione hanno bensì la forma di essere eguali a sè stesse e quindi irrelative ad altro e senza opposizione; ma, come risulterà dalla loro più particolar considerazione (o come è chiaro immediatamente in esse, come nell'identità, nella diversità, nell'opposizione), son determinate le une contro le altre, epperò la loro forma di riflessione non le salva dal passaggio e dalla contraddizione. Considerate più particolarmente, le molte proposizioni, che vengono stabilite quali assolute leggi del pensiero, son quindi contrapposte fra loro, si contraddicono le une le altre e si tolgon via reciprocamente. — Se tutto è identico con sè, non è dunque diverso, non è opposto, non ha fondamento o ragion d'essere. Oppure se si ammette che non si diano due cose eguali, cioè che tutte le cose sian fra loro diverse, dunque *A* non è uguale ad *A*, dunque *A* non è nemmeno opposto, e così via. L'ammissione di ciascuna di queste proposizioni non permette più l'ammissione delle altre. — La illogica considerazione di coteste proposizioni le enumera una dopo l'altra, così che paion non avere alcuna relazione fra loro; cotesta considerazione ha presente soltanto il loro esser riflesse, senza attendere all'altro loro momento, all'esser posto o alla loro determinazione come tale, che le trascina nel passare e nella loro negazione.

A.

L'Identità.

L'essenza è la semplice immediatezza come immediatezza tolta. La sua negatività è il suo essere; essa è uguale a sè stessa nella sua assoluta negatività, per cui l'esser altro

e la relazione ad altro è scomparsa assolutamente in sè stessa nella pura eguaglianza a sè. L'essenza è dunque semplice identità con sè.

Questa identità con sè è l'immediatezza della riflessione. Essa non è quell'uguaglianza con sè che è l'essere o anche il nulla, ma è l'eguaglianza con sè che, come quella che si ristabilisce quale unità, non è un ristabilirsi movendo da altro, ma è questo puro ristabilire movendo da sè e in sè stesso, l'identità essenziale. Non è pertanto un'identità astratta, ossia non è sorta mediante un relativo negare che abbia avuto luogo fuori di essa ed abbia soltanto separato da lei il diverso, ma del resto lo abbia lasciato fuori di lei come esistente, così prima come dopo. Anzi l'essere ed ogni determinazione dell'essere si è tolta non relativamente, ma in sè stessa; e questa semplice negatività in sè dell'essere è l'identità stessa.

Essa è pertanto ancora in generale lo stesso che l'essenza [1].

Nota 1.ª

Il pensiero, che si mantiene nella riflessione esterna e non conosce altro pensare che quello della riflessione esterna, non arriva ad aver cognizione dell'identità com'è stata qui sopra intesa, ossia dell'essenza, che è lo stesso. Cotesto pensiero ha sempre davanti a sè soltanto l'identità astratta, e fuori di essa ed accanto ad essa ha davanti a sè la differenza. Crede che la ragione non sia che un telaio su cui vengano estrinsecamente uniti e intrecciati fra loro l'ordito, in certo modo l'identità, e poi la trama, cioè la differenza; oppure, tornando ad analizzare, si tiri fuori a parte l'identità, e poi anche si ottenga daccapo, accanto a quella, la differenza; crede cioè che si abbia ora un porre come

(1) [Come sempre, così anche qui, la prima determinazione o categoria di una sfera o ciclo di categorie è l'intiero ciclo nella sua semplice universalità. Nota del trad.]



eguale, ora anche, di rimando, un porre come diseguale; un porre come eguale, in quanto si fa astrazione dalla differenza, un porre come diseguale, in quanto si fa astrazione dal porre come eguale. — Queste asseverazioni ed opinioni intorno a ciò che la ragione fa si debbon lasciare intieramente da parte, in quanto in certa maniera son semplicemente storiche, ed anzi la considerazione di tutto ciò che è mostra in lui stesso che nella sua eguaglianza con sè esso è disuguale a sè e contraddittorio, e che nella sua diversità, nella sua contraddizione, è identico con sè, e ch'esso è in lui stesso questo movimento del passare l'una di queste determinazioni nell'altra, e ciò perchè ciascuna è in sè stessa l'opposto di sè stessa. Il concetto dell'identità, di esser semplice negatività riferentesi a sè, non è un prodotto della riflessione esterna, ma è venuto a risultare nell'essere stesso. Al contrario quell'identità, che dovreb-b'esser fuori della differenza, e quella differenza, che dovrebb'esser fuori dell'identità, son prodotti della riflessione esterna e dell'astrazione, che si tien ferma in maniera arbitraria a questo punto della diversità indifferente.

2. Questa identità è anzitutto l'essenza stessa, non ancora una determinazione di essa; è l'intiera riflessione, non un momento distinto di questa. Come negazione assoluta essa è la negazione che nega immediatamente sè stessa, un non essere e una differenza che sparisce nel suo sorgere, ossia un distinguere per cui non vien distinto nulla, ma che rovina immediatamente in sè stesso. Il distinguere è il porre il non essere come non essere dell'altro. Ma il non essere dell'altro è il togliersi dell'altro e quindi dello stesso distinguere. Così però si ha qui il distinguere come negatività riferentesi a sè, come un non essere che è il non essere di sè stesso, un non essere che ha il suo non essere non in un altro, ma in sè stesso. Si ha dunque la differenza riferentesi a sè, riflessa, ossia la differenza pura, assoluta.

Ossia, l'identità è la riflessione in sè stesso, che è questo solo come un respingere interno, e questo respingere è

come riflessione in sè, un respingere che immediatamente si riprende in sè. Essa è pertanto identità come differenza identica con sè. La differenza è però identica con sè, solo in quanto è non l'identità, ma un'assoluta non identità. La non identità però è assoluta, in quanto non contien nulla del suo altro, ma solo sè stessa, vale a dire, in quanto è assoluta identità con sè.

L'identità è dunque *in lei stessa* assoluta non identità. Ma essa è per contro anche la *determinazione* dell'identità. Poichè come riflessione in sè essa si pone come il suo proprio non essere; è l'intiero, ma come riflessione si pone come il suo proprio momento, come un esser posto, dal quale essa è il ritorno in sè. Soltanto così qual suo momento essa è l'identità come tale, qual *determinazione* della semplice eguaglianza con sè, contro l'assoluta differenza.

Nota 2.ª

Esaminerò più particolarmente in questa nota l'identità come *quel principio* d'*identità* che si suol recare qual *prima legge del pensiero*.

Questo principio nella sua espressione positiva di $A = A$ non è anzitutto altro che l'espressione della vuota *tautologia*. Fu quindi giustamente osservato che questa legge del pensiero è *senza contenuto*, e non porta a nulla. Così è la vuota identità, cui restano attaccati quelli che la pigliano come tale per qualcosa di vero, e sempre mettono avanti che l'identità non è la diversità, ma che identità e diversità son diverse. Costoro non vedono che appunto qui dicon già *che l'identità è un diverso*; poichè dicono *che l'identità sia diversa* dalla diversità. In quanto si deve in pari tempo conceder questo come natura dell'identità, in ciò sta che non già estrinsecamente, ma in lei stessa, nella sua natura, l'identità consiste nell'esser diversa. — Inoltre, in quanto si attengono a questa identità immobile, che ha il suo contrapposto nella diversità, costoro non ve-

dono che così la riducono a una determinazione unilaterale, che come tale non ha verità alcuna. Si concede che il principio d'identità esprima solo una determinazione unilaterale, che contenga soltanto la verità formale, una verità astratta, incompleta. — In questo giudizio giusto sta però immediatamente che la verità è completa solo nell'unità dell'identità colla diversità, e quindi ch'essa consiste solo in questa unità. In quanto si afferma che quell'identità è incompleta, questa totalità, commisurata alla quale l'identità è incompleta, sta dinanzi al pensiero come il completo; ma in quanto dall'altro lato l'identità vien tenuta ferma come assolutamente separata dalla diversità, e si prende in questa separazione come un che di essenziale, di valevole, di vero, allora in queste affermazioni contrastanti non è da veder altro che la mancata riunione di questi pensieri, che cioè l'identità come astratta è essenziale, e che come tale essa è in pari tempo incompleta; non è cioè da veder costì se non la mancata coscienza di quel movimento negativo che in queste affermazioni l'identità stessa si mostra essere. — Oppure, quando la cosa si esprima dicendo che l'identità sia identità essenziale come separazione dalla diversità, o nella separazione dalla diversità, allora questa è immediatamente la enunciata verità sua, che cioè l'identità consiste nell'esser separazione come tale, o nell'essere essenzialmente nella separazione, vale a dire nel non esser nulla per sè, ma esser momento della separazione.

Per quello che riguarda ora la conferma dell'assoluta verità del principio d'identità, essa vien basata sull'esperienza, in quanto che ci si riferisce all'esperienza di ogni coscienza per riconoscere che, quando le si enunci questa proposizione, *A* è *A*, un albero è un albero, essa coscienza immediatamente la concede e vi si acquieta, essendochè quella proposizione, come immediatamente chiara per sè stessa, non ha bisogno di nessun'altra motivazione o prova.

Da una parte questo riferirsi all'esperienza che ogni co-

scienza in generale riconosca quel principio, è una semplice maniera di parlare. Poichè non si vuol già dire che si sia fatto per ogni coscienza l'esperimento coll'astratta proposizione $A = A$. Non si prende pertanto sul serio nemmeno quell'appello, quasi appello ad un'esperienza effettivamente fatta, ma tale appello non è se non l'assicurazione che quando l'esperienza si facesse, se ne avrebbe per risultato quell'universale riconoscimento. — Che se poi s'intendesse non già il principio astratto come tale, ma il principio nella sua applicazione concreta, dalla quale il principio stesso si avrebbe poi da sviluppare, allora l'affermazione della sua universalità e immediatezza consisterebbe in ciò che ogni coscienza lo porrebbe appunto a fondamento di ogni sua manifestazione, ossia in ciò ch'esso sarebbe implicito in ciascuna di queste manifestazioni. Se non che il concreto e l'applicazione è appunto la relazione del semplice identico a un molteplice da lui diverso. Espresso come proposizione, il concreto sarebbe anzitutto una proposizione sintetica. Dal concreto stesso o dalla sua proposizione sintetica l'astrazione potrebbe ben ricavare, mediante l'analisi, il principio d'identità. Nel fatto però essa non avrebbe lasciata l'esperienza così com'è, ma l'avrebbe mutata. Perchè l'esperienza conteneva anzi l'identità in unione colla diversità ed è l'immediata confutazione dell'affermazione che l'identità astratta sia come tale qualcosa di vero, poichè appunto il contrario, cioè l'identità solo unita colla diversità, è ciò che si dà a vedere in ogni esperienza.

Dall'altro lato poi vien fatta anche bene spesso l'esperienza col puro principio d'identità, nella quale esperienza si vede assai chiaro in che maniera venga considerata la verità che quel principio contiene. Quando infatti alla domanda p. es.: Che cos'è una pianta? si risponde: Una pianta è — una pianta, la verità di una simil proposizione verrà nello stesso tempo concessa da tutta la compagnia colla quale viene sperimentata, e nello stesso tempo con pari unanimità si dirà che con ciò non è stato detto

nulla. Quando uno apre la bocca, promettendo di dire che cosa è Dio, cioè che Dio è — Dio, l'aspettazione si trova delusa, perchè si attendeva a una determinazione diversa. E contuttochè questa proposizione sia un'assoluta verità, pure cotesta eloquenza assoluta viene stimata ben poco. Nulla si ritien più noioso e pesante di una conversazione in cui si rimastichi sempre la stessa cosa, di un discorso come quello, che pur dev'esser verità.

Considerando più dappresso questo effetto della noia a proposito di una simil verità, il cominciamento: la pianta è, — si prepara a dir qualcosa, a recare innanzi una determinazione ulteriore. Ma in quanto ritorna daccapo soltanto lo stesso, è accaduto anzi il contrario, cioè non è venuto fuori nulla. Cotesto parlare identico contraddice dunque sè stesso. L'identità, invece di essere in lei la verità e la verità assoluta, è quindi anzi il contrario; invece di essere l'immota semplicità, è il sorpassar sè stessa per andare alla sua risoluzione.

Vi è dunque nella forma della proposizione, in cui è espressa l'identità, più che non la semplice, astratta identità; vi è questo puro movimento della riflessione, movimento in cui l'altro si affaccia soltanto come parvenza, come immediato dileguarsi. *A è*, è un cominciare, cui sta dinanzi un diverso, al quale si deve riuscire; ma esso non arriva al diverso; *A è — A*; la diversità è soltanto un dileguarsi; il movimento rientra in sè stesso. — La forma della proposizione può riguardarsi come l'occulta necessità di aggiungere all'identità astratta anche il di più di quel movimento. — Così viene a sopraggiungersi anche un *A*, o una pianta, oppure un altro substrato che, essendo un contenuto inutile, non ha importanza alcuna; ma esso costituisce la diversità, la quale sembra accompagnarsi costì in maniera accidentale. Quando invece dell'*A* e di ogni altro substrato si prenda l'identità stessa, — l'identità è l'identità, — vien parimenti concesso che invece dell'identità si possa egualmente prendere qualunque altro substrato. Se ci si deve dunque richiamare a quel che vien mostrato dall'ap-

parenza, l'apparenza mostra che nell'espressione dell'identità si presenta anche immediatamente la diversità; — o più precisamente, secondo quanto si è detto, essa mostra che questa identità è il nulla, che essa è la negatività, l'assoluta differenza da sè stessa.

L'altra forma del principio d'identità: *A* non può essere insieme *A* e non-*A*, ha una forma negativa; si chiama il principio di contraddizione. Non si suol giustificare in che modo venga nell'identità la forma della negazione, per la quale questo principio si distingue dall'altro. — Questa forma sta però in ciò che l'identità, come puro movimento della riflessione, è la semplice negatività, la quale è contenuta in maniera più sviluppata nell'accennata seconda espressione del principio. Viene enunciato *A* ed un non-*A*, il puro altro dell'*A*; ma questo si mostra solo per dileguarsi. L'identità è dunque espressa in questa proposizione — come negazione della negazione. L'*A* e il non-*A* son distinti, e questi distinti son riferiti ad un unico e medesimo *A*. L'identità è pertanto presentata qui come questa diversità in un'unica relazione, o come la semplice differenza nei differenti stessi.

Da ciò risulta chiaro che il principio d'identità stesso e più ancora il principio di contraddizione son di natura non già semplicemente analitica, ma sintetica. Poichè l'ultimo contiene nell'espressione sua non solo la vuota, semplice eguaglianza con sè, sibbene anzi non soltanto l'altro in generale di cotesta eguaglianza, ma addirittura la diseguaglianza assoluta, la contraddizione in sè. Il principio d'identità stesso poi contiene, come vi fu mostrato, il movimento della riflessione, l'identità come dileguarsi dell'esser altro.

Quel che risulta dunque da questa considerazione è che in primo luogo il principio d'identità o di contraddizione, in quanto deve esprimer come un vero soltanto l'identità astratta per contrapposto alla differenza, non è affatto una legge del pensiero, ma ne è anzi il contrario; e che in secondo luogo poi questi principii contengon più di quello

che con essi s'*intende*, contengon cioè questo contrario, la differenza assoluta stessa.

B.

LA DIFFERENZA.

1. La differenza assoluta.

La differenza è la negatività che la riflessione ha in sè; è quel nulla che vien detto col parlare identico; è il momento essenziale dell'identità stessa, la quale in pari tempo si determina come negatività di lei stessa, ed è diversa dalla differenza.

1. Questa differenza è la differenza *in sè e per sè*, la *differenza assoluta*, la *differenza dell'essenza*. — È la differenza in sè e per sè, non già una differenza per mezzo di un estrinseco, ma una differenza che si *riferisce* a sè, dunque *semplice*. — È essenziale di afferrar la differenza assoluta come *semplice*. Nella differenza assoluta, l'uno dall'altro, di *A* e non-*A* è il *semplice* Non quello che come tale costituisce la differenza. La differenza stessa è un concetto semplice. *In ciò*, ci si esprime, due cose son *differenti*, che esse etc. — *In ciò*, vale a dire sotto un unico riguardo, relativamente a una medesima base di determinazione. È la *differenza della riflessione*, non *l'esser altro dell'esser determinato*. Un esser determinato e un altro esser determinato son posti come tali che cadono uno fuori dell'altro; ciascuno di essi, mentr'è determinato contro l'altro, ha però un *essere immediato* per sè. *L'altro dell'essenza*, all'incontro, è l'altro in sè e per sè, non già l'altro quasi di un altro che si trovi fuor di lui; è la determinazione semplice in sè. Anche nella sfera dell'esser determinato l'esser altro e la determinazione si mostrò esser di questa natura, esser cioè determinazione semplice, opposizione identica; ma questa identità si dava

a vedere solo come il passare di una determinazione nell'altra. Qui nella sfera della riflessione si presenta la differenza come riflessa, la differenza che è posta così com'è in sè.

2. La differenza in sè è la differenza che si riferisce a sè stessa e così essa è la negatività di sè stessa, la differenza non da un altro, ma di sè da sè stessa; non è lei stessa, ma il suo altro. Ma il diverso dalla differenza è l'identità. La differenza è dunque sè stessa e l'identità. Tutte e due insieme costituiscono la differenza; questa è l'intiero e il suo momento. — Si può anche dire che la differenza in quanto semplice non è differenza. È differenza solo in relazione all'identità; ma, meglio ancora, essa contiene come differenza tanto l'identità quanto questa relazione stessa. — La differenza è l'intiero e il suo proprio momento, come l'identità è parimenti anch'essa il suo intiero e il suo momento. — Questa è da considerare come la natura essenziale della riflessione, e come la determinata causa prima di ogni attività e semovenza. — Così la differenza come l'identità si riducono ad essere un momento o un esser posto, perchè come riflessione sono il negativo riferimento a sè stesse.

La differenza, così quale unità di sè e dell'identità, è differenza determinata in sè stessa. Non è un passare in altro, non è riferimento a un altro fuori di lei; ha il suo altro, l'identità, in lei stessa; così come l'identità, in quanto è entrata nella determinazione della differenza, non vi si è perduta come nel suo altro, ma vi si conserva, è la riflessione in sè della differenza e il suo momento.

3. La differenza ha questi due momenti, l'identità e la differenza; ambedue son così un esser posto, una determinazione. Ma in questo esser posto ciascuno è riferimento a sè. L'uno di essi, l'identità, è immediatamente appunto il momento della riflessione in sè; ma in pari maniera l'altro è differenza, differenza in sè, è la differenza riflessa. La differenza, in quanto ha due momenti tali, che sono essi stessi le lor riflessioni in sè, è diversità.

2. La diversità.

1. L'identità si rompe in lei stessa in diversità perchè, come assoluta differenza in sè stessa, si pone come il suo proprio negativo, e questi suoi momenti, lei stessa e il suo negativo, sono delle riflessioni in sè, sono identici con sè; ovvero appunto perchè toglie immediatamente essa stessa il suo negare e nella sua determinazione è riflessa in sè. Il differente sussiste come un diverso reciprocamente indifferente, perchè è identico con sè, perchè l'identità costituisce il suo campo ed elemento; ossia il diverso è quello che è appunto soltanto nel suo opposto, l'identità.

La diversità costituisce l'esser altro, come tale, della riflessione. L'altro dell'esser determinato ha per suo fondamento l'immediato essere, in cui il negativo sussiste. Nella riflessione invece è l'identità con sè, l'immediatezza riflessa, quella che costituisce il sussistere del negativo e la sua indifferenza.

I momenti della differenza sono l'identità e la differenza stessa. Essi son diversi come riflessi in sè stessi, come riferentisi a sè. Così nella determinazione dell'identità essi son riferimenti soltanto a sè. L'identità non è riferita alla differenza, nè la differenza è riferita all'identità. In quanto così ciascuno di questi momenti è riferito soltanto a sè, essi non son determinati uno rispetto all'altro. — Poichè ora in questo modo non son differenti in loro stessi, la differenza è loro estrinseca. I diversi non stanno dunque fra loro nel rapporto d'identità e differenza, ma soltanto in quello di diversi in generale, di diversi che sono indifferenti fra loro e di fronte alla lor determinazione.

2. Nella diversità, in quanto è indifferenza della differenza, la riflessione è divenuta in generale estrinseca a sè; la differenza è soltanto un esser posto, ossia è come tolta, ma è di per sè l'intiera riflessione. — Considerando ciò più dappresso, ambedue, l'identità e la differenza, così come si è or ora determinata, sono delle riflessioni; ciascuna

è unità di sè stessa e del suo altro; ciascuna è l'intiero. Ma con ciò la determinazione, di esser soltanto identità o soltanto differenza, è un che di tolto. Coteste due non son pertanto delle qualità, poichè la determinazione loro mediante la riflessione in sè è in pari tempo solo come negazione. Si ha dunque questo duplice, la riflessione in sè come tale e la determinazione come negazione, ossia l'esser posto. L'esser posto è la riflessione a sè estrinseca; è la negazione come negazione. Perciò esso è bensì in sè la a sè riferentesi negazione e riflessione in sè; ma soltanto in sè; è il riferimento a quella quasi ad un estrinseco.

La riflessione in sè [1] e la riflessione esterna son così le due determinazioni in cui si posero i momenti della differenza, l'identità e la differenza. Sono questi momenti stessi, in quanto si sono ormai determinati. — La riflessione in sè [2] è l'identità, ma determinata ad essere indifferente di fronte alla differenza; non già a non avere affatto la differenza, ma a condursi di fronte a quella come identica con sè; essa è la diversità. È l'identità che si è riflessa in sè così da esser propriamente l'unica riflessione di ambedue i momenti in sè medesimi; ambedue son riflessioni in sè [3]. L'identità è quest'unica riflessione di entrambi, la quale ha in lei la differenza solo come differenza indifferente, ed è diversità in generale. — La riflessione esterna al contrario ne è la differenza determinata non come assoluta riflessione in sè [4], ma come determinazione di fronte a cui la riflessione che è in sè [5] è indifferente. I suoi due momenti, l'identità e la differenza stessa, son così delle determinazioni poste estrinsecamente, non già delle determinazioni che siano in sè e per sè.

---

(1) [*An sich*, cioè non la riflessione come avente il suo termine nel Sè, ma l'essere in sè della riflessione. In italiano i due significati si distinguono male, perchè bisogna rendere tanto *in sich* quanto *an sich* col solo in sè. Nota del trad.]

(2) [*An sich*. V. la nota precedente. Nota del trad.]

(3) [*In sich*; ripiegamenti su sè stesso. Nota del trad.]

(4) [*In sich*, come nella nota precedente. Nota del trad.]

(5) [*Die an sich seiende Reflexion*, nel senso esposto più addietro. Nota del trad.]

Ora questa identità estrinseca è l'*eguaglianza*, e la differenza estrinseca è l'*ineguaglianza*. — L'*eguaglianza* è bensì identità, ma solo come un esser posto, come una identità che non è in sè e per sè. — In pari maniera l'*ineguaglianza* è differenza, ma come differenza estrinseca, che non è in sè e per sè la differenza dell'ineguale stesso. — Che qualcosa sia eguale o no a un altro qualcosa, ciò non riguarda nè l'uno nè l'altro di essi; ciascuno è riferito soltanto a sè; è in sè e per sè stesso quello che è; l'identità o non-identità come eguaglianza e ineguaglianza è il riguardo di un terzo, che cade fuori di loro.

3. La riflessione esterna riferisce il diverso all'eguaglianza e ineguaglianza. Questo riferimento, il *confrontare*, va dall'eguaglianza all'ineguaglianza, e da questa a quella avanti e indietro. Ma questo riferimento, avanti e indietro, dell'eguaglianza e ineguaglianza è estrinseco a queste determinazioni stesse; perciò anche non vengon esse riferite l'una all'altra, ma soltanto ciascuna per sè ad un terzo. Ciascuna, in questo avvicendamento, si presenta immediatamente per sè. — La riflessione estrinseca è come tale estrinseca a sè stessa; la differenza *determinata* è la negata differenza assoluta; non è quindi semplice, non è la riflessione in sè stesso, ma ha questa riflessione fuor di sè. I suoi momenti cadon pertanto l'uno fuor dell'altro, e si riferiscono anche, in quanto reciprocamente estrinseci, alla riflessione in sè stesso che sta loro di contro.

Nella riflessione fatta aliena a sè stessa si mostrano dunque l'eguaglianza e l'ineguaglianza come appunto irrelative l'una all'altra, ed essa le *separa*, in quanto le riferisce ad *uno stesso*, col mezzo degli *in quanto*, dei *lati* e dei *riguardi*. I diversi, che son quell'uno stesso cui vengon riferite così l'eguaglianza come l'ineguaglianza, son dunque *da un lato* eguali fra loro, *dall'altro lato* invece son disuguali, ed *in quanto* sono eguali, *in tanto* non son disuguali. L'*eguaglianza* si riferisce soltanto a sè, e l'*ineguaglianza* è anch'essa soltanto ineguaglianza.

Ma per via di questa lor reciproca separazione esse non

fanno che togliersi. Appunto quel che dovrebbe preservarle dalla contraddizione e dalla dissoluzione, che cioè qualcosa è uguale a un altro sotto un riguardo, e sotto un altro riguardo, disuguale, appunto questo tener l'una fuori dell'altra l'eguaglianza e la disuguaglianza è quel che le distrugge. Poichè ambedue son determinazioni della differenza; son riferimenti reciproci di esser l'uno quel che non è l'altro; uguale non è disuguale, e disuguale non è uguale; ed entrambi hanno essenzialmente questa relazione, e fuori di essa non hanno alcun significato; in quanto son determinazioni della differenza ciascuno è, quel che è, come differente dal suo altro. Ma per la loro reciproca indifferenza l'eguaglianza vien riferita soltanto a sè; l'ineguaglianza è parimenti uno speciale riguardo e una riflessione per sè; ciascuna è quindi uguale a sè stessa; la differenza è sparita, poichè esse non hanno alcuna determinazione l'una a fronte dell'altra, ossia ciascuna è così soltanto eguaglianza.

Questo riguardo indifferente, ossia la differenza estrinseca, toglie quindi sè stesso ed è in sè stesso la sua propria negatività. È quella negatività che nel comparare spetta al comparante. Il comparante va dall'eguaglianza all'ineguaglianza, e da questa torna a quella; fa dunque sparir l'uno nell'altro ed è nel fatto l'unità negativa dei due. Questa sta dapprima al di là del comparato e così anche al di là dei momenti della comparazione, come un'operazione soggettiva che cade fuori di loro. Ma, come si è mostrato, questa unità negativa è nel fatto la natura dell'eguaglianza e dell'ineguaglianza stesse. Appunto quel riguardo per sè stante, che ciascuna è, è anzi il riferimento a sè che, togliendo la lor differenza, toglie l'eguaglianza e l'ineguaglianza stesse.

Da questo lato, come momenti della riflessione esterna e come estrinseche a sè stesse, l'eguaglianza e l'ineguaglianza spariscono insieme nella loro eguaglianza. Ma questa loro unità negativa è inoltre anche posta in loro; esse hanno infatti fuori di loro la riflessione che è in sè, ossia sono

l'eguaglianza e ineguaglianza di un *terzo*, di un altro da ciò ch'esse stesse sono. Così l'eguale non è l'eguale di sè stesso, e l'ineguale, come quello che non è l'ineguale di sè stesso, ma di un suo ineguale, è appunto l'eguale. L'eguale e l'ineguale son dunque *l'ineguale di sè stesso*. Ciascuno è pertanto questa riflessione, l'eguaglianza, perchè questa è lei stessa e l'ineguaglianza, l'ineguaglianza, perchè questa è lei stessa e l'eguaglianza.

Eguaglianza e ineguaglianza costituirono il lato dell'esser *posto*, rispetto al comparato o al diverso che si era determinato di fronte a loro come riflessione *che era in* sè. Ma anche questo ha con ciò perduta la sua determinazione rispettiva. Appunto l'eguaglianza e l'ineguaglianza, le determinazioni della riflessione estrinseca, sono quella riflessione esistente solo in sè, che doveva essere il diverso come tale, la sua differenza soltanto indeterminata. La riflessione *esistente in sè* è il riferimento a sè senza negazione, l'astratta identità con sè, epperciò appunto l'esser posto stesso. — Il semplice diverso trapassa quindi, per l'esser posto, nella riflessione negativa. Il diverso è la differenza soltanto posta, dunque la differenza che non è differenza, dunque la sua propria negazione in lui stesso. Così l'eguaglianza e ineguaglianza stesse, l'esser posto, ritornano, per via dell'indifferenza o della riflessione che è in sè, nella negativa unità con sè, nella riflessione che è la differenza dell'eguaglianza e ineguaglianza in sè stessa. La diversità, i cui lati *indifferenti* non sono in pari tempo assolutamente altro che momenti di una medesima unità negativa, è *l'opposizione*.

NOTA.

La diversità viene, come l'identità, espressa in una sua particolar proposizione. Del resto ambedue queste proposizioni vengon mantenute fra loro nella diversità indifferente, cosicchè ciascuna vale per sè senza riguardo all'altra.

Tutte le cose son diverse, oppure: *Non si danno due cose che siano eguali fra loro*. — Questo prin-

cipio è, nel fatto, opposto al principio d'identità, perchè afferma: A è un diverso, dunque A è anche non A; oppure, A è disuguale a un altro, e così non è A in generale, ma è anzi un A determinato. Nel principio d'identità si può mettere in luogo di A qualunque altro substrato, ma A come disuguale non può più esser cambiato con qualunque altro. Esso deve bensì essere un diverso non da sè, ma solo da altro; se non che questa diversità è la sua propria determinazione. Come A con sè identico esso è l'indeterminato; ma come determinato è il contrario; ha in lui non più soltanto l'identità con sè, ma anche una negazione, e pertanto una diversità di sè stesso da sè.

Che tutte le cose sian diverse fra loro è una proposizione molto superflua, perchè nel plurale di cose sta immediatamente la moltitudine e l'affatto indeterminata diversità. — Ma la proposizione: Non si danno due cose, che sian fra loro perfettamente uguali, esprime di più, esprime cioè la diversità determinata. Due cose non sono semplicemente due (la pluralità numerica è soltanto l'identità), ma differiscono per una determinazione. La proposizione che non si danno due cose, che siano eguali fra loro, riesce sorprendente all'immaginazione, — anche secondo l'aneddoto, nel parco di un castello, dove Leibnitz l'avrebbe pronunciata, facendo che le dame si mettessero a cercare fra le foglie degli alberi, per vedere se non ne trovassero due uguali [1]. — Beati tempi per la metafisica, quando uno se ne occupava a corte, e quando non occorreva altro sforzo, per provare le sue proposizioni, che confrontar foglie d'albero! — La ragione per cui quella proposizione riesce sor-

---

(1) [Nelle *Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, edite da Michelet, è citato così il luogo di Leibnitz relativo a questo aneddoto: « Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Mad. l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Mad. l'Electrice l'en défia, et il courut longtemps en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernables. C'est un *argument* contre *les Atomes* ». Nota del trad.]

prendente sta in quel che si è detto, che cioè il due, o la pluralità numerica, non contiene ancora alcuna diversità determinata, e che la diversità come tale nella sua astrazione è dapprima indifferente rispetto all'eguaglianza e ineguaglianza. L'immaginazione, in quanto passa quindi alla determinazione, prende questi momenti stessi come indifferenti fra loro, cosicchè basti per la determinazione l'uno di essi senza l'altro, la semplice eguaglianza delle cose senza l'ineguaglianza, ossia suppone che le cose sian diverse anche quando siano dei molti soltanto numerici, diversi in generale, non disuguali. Il principio della diversità esprime invece che le cose son diverse fra loro per l'ineguaglianza, che la determinazione dell'ineguaglianza compete loro non meno che quella dell'eguaglianza, poichè solo tutte e due insieme costituiscono la differenza determinata.

Ora questa proposizione, che a tutte le cose conviene la determinazione dell'ineguaglianza, abbisognerebbe di una dimostrazione. Non può esser stabilita come una proposizione immediata, perocchè la stessa maniera usuale del conoscere esige, per il collegamento di diverse determinazioni in una proposizione sintetica, una dimostrazione, esige cioè che si mostri un terzo in cui sian mediate. Questa dimostrazione dovrebbe far conoscere il passaggio dell'identità nella diversità e poi il passaggio di questa nella diversità determinata, nell'ineguaglianza. Questo però non si suol fare; risultò in ciò che la diversità ossia la differenza estrinseca è in verità differenza in sè riflessa, differenza in lei stessa, che l'indifferente sussistere del diverso è il semplice esser posto, epperò non già una differenza estrinseca, indifferente, ma una relazione unica dei due momenti.

In ciò sta anche la risoluzione e la nullità del principio della diversità. Due cose non son perfettamente uguali; così sono ad un tempo uguali e disuguali; uguali già in questo, che son cose o due in generale (poichè ciascuna è una cosa e un uno non meno che l'altra e ciascuna è dunque quello stesso che è l'altra); disuguali son poi per ipotesi. Si ha così la determinazione che entrambi i mo-

menti, l'eguaglianza e l'ineguaglianza, son diversi in uno stesso, ossia che la differenza divaricata [1] è insieme un'unica e medesima relazione. Con ciò essa è passata ad essere opposizione.

La simultaneità dei due predicati vien bensì tenuta separata per mezzo dell'in quanto, vale a dire per ciò che due cose in quanto eguali, in tanto non son disuguali, ovvero per ciò che da un lato e sotto un rispetto sono eguali, dall'altro lato e sotto l'altro rispetto invece son disuguali. Con ciò l'unità dell'eguaglianza e ineguaglianza vien rimossa dalla cosa, e quella che sarebbe la sua propria riflessione e la riflessione dell'eguaglianza e ineguaglianza in sè vien tenuta ferma come riflessione estrinseca alla cosa. Questa è però quella, che in una sola e medesima attività distingue i due lati dell'eguaglianza e dell'ineguaglianza, e che pertanto in un'unica attività li contiene ambedue, e fa apparire e riflette l'uno di essi nell'altro. — Invece la solita tenerezza per le cose, che bada solo a ciò ch'esse non si contraddicano, dimentica qui come sempre che con ciò la contraddizione non vien già sciolta, ma soltanto respinta in generale altrove, cioè nella riflessione soggettiva o esterna, e che questa contien di fatto come tolti e riferiti l'uno all'altro in una medesima unità quei due momenti, che mediante cotesto allontanamento e trasposizione vengono enunciati come un semplice esser posto.

3. L'opposizione.

Nell'opposizione la riflessione determinata, la differenza, è compiuta. L'opposizione è l'unità dell'identità e della diversità; i suoi momenti son diversi in una sola identità; così sono opposti.

L'identità e la differenza sono i momenti della differenza contenuti dentro lei stessa; son momenti riflessi

---

(1) [*Der aussereinanderfallende Unterschied*. Nota del trad.]

della sua unità. L'eguaglianza e l'ineguaglianza invece son la riflessione esternata. L'identità con sè non è qui soltanto l'indifferenza di ciascuno di cotesti momenti verso il suo diverso, ma è la sua indifferenza di fronte all'essere in sè e per sè come tale; una identità con sè di fronte a quella ch'è in sè riflessa; è dunque l'immediatezza non riflessa in sè. L'esser posto dei lati della riflessione estrinseca è quindi un essere, così come il loro non esser posti è un non essere.

Considerandoli più da vicino, i momenti dell'opposizione sono l'in sè riflesso esser posto o la determinazione in generale. L'esser posto è l'eguaglianza e ineguaglianza; queste due, riflesse in sè, costituiscono le determinazioni dell'opposizione. La lor riflessione in sè consiste in ciò che ciascun momento è in lui stesso l'unità dell'eguaglianza e ineguaglianza. L'eguaglianza è solo nella riflessione che confronta secondo l'ineguaglianza, ed è quindi mediata dal suo altro momento indifferente. In pari maniera l'ineguaglianza è solo in quella medesima relazione riflessiva in cui è l'eguaglianza. — Ciascuno di questi momenti è dunque nella sua determinazione l'intiero. È l'intiero, in quanto contiene anche il suo altro momento. Ma questo suo altro è un indifferente essere. Così ciascun momento contien la relazione al suo non essere, ed è soltanto la riflessione in sè o l'intiero come riferentesi essenzialmente al suo non essere.

Questa eguaglianza con sè in sè riflessa, che contiene in lei stessa il riferimento all'ineguaglianza, è il positivo; e così l'ineguaglianza, che contiene in lei stessa il riferimento al suo non essere, all'eguaglianza, è il negativo. — Ossia, ambedue son l'esser posto. In quanto ora la diversa determinazione vien presa come un diverso determinato riferimento dell'esser posto a sè, l'opposizione è da una parte l'esser posto riflesso nella sua eguaglianza con sè, dall'altra parte è quel medesimo, riflesso nella sua ineguaglianza con sè, il positivo e il negativo. — Il positivo è l'esser posto come riflesso nella sua

eguaglianza con sè. Ma ciò che vien riflesso è l'esser posto, vale a dire la negazione come negazione. E così questa riflessione in sè ha per sua determinazione la relazione ad altro. Il negativo è l'esser posto come riflesso nell'ineguaglianza. Ma l'esser posto è l'ineguaglianza stessa. Epperò questa riflessione è l'identità dell'ineguaglianza con sè stessa ed assoluto riferimento a sè. — In pari maniera dunque e l'esser posto riflesso nell'eguaglianza con sè ha in lui l'ineguaglianza, e l'esser posto riflesso nell'ineguaglianza con sè ha anche in lui l'eguaglianza.

Il positivo e il negativo son così i lati dell'opposizione divenuti indipendenti. Sono indipendenti o per sè stanti, in quanto son la riflessione dell'intiero in sè, ed appartengono all'opposizione, in quanto è la determinazione, che è riflessa come intiero in sè. A cagione della loro indipendenza essi costituiscono l'opposizione in sè determinata. Ciascuno è sè stesso e il suo altro, epperò ciascuno ha la sua determinazione non in un altro, ma in lui stesso. — Ciascuno si riferisce a sè stesso, solo in quanto si riferisce al suo altro. Questo ha un doppio lato; ciascuno è relazione al suo non essere come togliersi di questo esser altro in sè; così il suo non essere è solo un momento in lui. Ma d'altra parte l'esser posto è divenuto qui un essere, un indifferente sussistere; l'altro di sè, che ciascuno contiene, è quindi anche il non essere di quello in cui esso dev'esser contenuto solo come momento. Ciascuno è quindi solo in quanto il suo non essere è, e ciò appunto in una relazione identica.

Le determinazioni, che costituiscono il positivo e il negativo, consiston dunque in ciò che il positivo e il negativo sono in primo luogo momenti assoluti dell'opposizione; il lor sussistere è inseparabilmente un'unica riflessione; è un'unica mediazione, quella in cui ciascuno è mediante il non essere del suo altro, e quindi mediante il suo altro ossia il suo proprio non essere. — Così il positivo e il negativo sono in generale opposti; ossia ciascuno è soltanto l'opposto dell'altro, l'uno non è ancora positivo, e

l'altro non ancora negativo, ma entrambi son negativi uno rispetto all'altro. Ciascuno è così in generale in primo luogo in quanto l'altro è; è, quello che è, mediante l'altro, mediante il suo proprio non essere; è soltanto un esser posto. In secondo luogo esso è in quanto l'altro non è; è quello che è, mediante il non essere dell'altro; è riflessione in sè. — Ma ambedue questi rapporti sono in generale l'unica mediazione dell'opposizione, nella quale il positivo e il negativo non sono in generale che dei posti.

Ma inoltre questo semplice esser posto è in generale riflesso in sè; il positivo e il negativo sono, secondo questo momento della riflessione esterna, indifferenti a fronte di quella prima identità in cui son soltanto momenti; ossia, siccome quella prima riflessione è la propria riflessione del positivo e del negativo in sè stessi, e ciascuno è in lui stesso il suo esser posto, così ciascuno è indifferente a fronte di questa sua riflessione nel suo non essere, a fronte del suo proprio esser posto. In questo modo entrambi i lati son semplicemente diversi, ed in quanto la lor determinazione, di esser positivo e negativo, costituisce il loro respettivo esser posto, ciascuno non è in lui stesso determinato così, ma è soltanto determinazione in generale; quindi a ciascun lato compete bensì una delle determinazioni di positivo e negativo, ma queste possono essere scambiate, e ciascun lato è cosiffatto, che può esser preso egualmente tanto come positivo, quanto come negativo.

Se non che in terzo luogo il positivo e il negativo non son soltanto un posto, nè semplicemente un indifferente, ma il loro esser posto o il riferimento all'altro in una unità, che essi stessi non sono, è ripreso in ciascuno. Ciascuno è in lui stesso positivo e negativo; il positivo e il negativo son la determinazione riflessiva in sè e per sè; solo in questa riflessione in sè dell'opposto son positivo e negativo. Il positivo ha in lui stesso la relazione all'altro, nella quale è la determinazione del positivo; in egual maniera il negativo non è negativo quasi di fronte

a un altro, ma ha parimenti in lui stesso quella determinazione per la quale è negativo.

Così ciascuno, tanto il positivo quanto il negativo, è una unità con sè indipendente, che è per sè[1]. Il positivo è bensì un esser posto, ma in modo che per lui l'esser posto è soltanto esser posto come tolto. È il non contrapposto, l'opposizione tolta, ma come lato dell'opposizione stessa. — Qualcosa è bensì determinato come positivo in relazione a un esser altro, ma in maniera che la sua natura sta nel non essere un posto; è la riflessione in sè che nega l'esser altro. Ma il suo altro, il negativo, non è più un esser posto o un momento, sibbene un essere per sè stante; così la negativa riflessione del positivo in sè è determinata ad escluder da sè questo suo non essere.

Così il negativo quale assoluta riflessione non è il negativo immediato, ma è quello come tolto esser posto, il negativo in sè e per sè, che riposa positivamente su sè stesso. Come riflessione in sè esso nega la sua relazione ad altro; il suo altro è il positivo, un essere per sè stante; — la sua negativa relazione a quello è quindi di escluderlo da sè. Il negativo è l'opposto sussistente per sè, contro il positivo, che è la determinazione dell'opposizione tolta, — l'intiera opposizione, in quanto riposa su di sè, per contrapposto all'esser posto con sè identico.

Il positivo e negativo è con ciò positivo e negativo non soltanto in sè, ma in sè e per sè. Essi son tali in sè, in quanto si astrae dalla loro esclusiva relazione ad altro, e vengon presi solo secondo la determinazione loro. Qualcosa è positivo o negativo in sè, in quanto non dev'esser determinato così semplicemente rispetto ad altro. Ma quando il positivo o negativo non vien preso come esser posto, ep-

(1) [Nella 2.ª ed. delle Opere si leggeva: « *So ist jedes Selbstständige für sich seyende Einheit mit sich* ». Il Lasson ha modificato questo luogo così: « So ist jedes [das Positive sowohl wie das Negative] selbständige, für sich seiende Einheit mit sich ». Nel tradurre ho seguito la correzione del Lasson. Nota del trad.]

però non come un contrapposto, allora ciascuno di essi è l'immediato, essere e non essere. Se non che il positivo e negativo sono i momenti dell'opposizione; il loro essere in sè costituisce soltanto la forma del loro esser riflessi in sè. Qualcosa è in sè positivo, fuor del riferimento al negativo, e qualcosa è in sè negativo, fuor del riferimento al negativo; in questa determinazione ci si tien fermi semplicemente all'astratto momento di questo esser riflesso. Ma il positivo o negativo che è in sè significa essenzialmente, che quello di esser contrapposto non è semplicemente un momento, nè appartiene al confronto, ma è la propria determinazione dei lati dell'opposizione. Positivo o negativo in sè essi non son dunque fuor del riferimento ad altro, ma perchè questo riferimento, e propriamente come esclusivo, costituisce la loro determinazione o essere in sè. In ciò sono essi dunque tali anche in sè e per sè.

NOTA.

Bisogna riferir qui il concetto del positivo e negativo, in quel modo che si presenta nell'aritmetica. Esso vi è presupposto come conosciuto; ma siccome non vien compreso nella sua differenza determinata, non sfugge a insolubili difficoltà e complicazioni. Si mostrarono appunto qui sopra le due reali determinazioni del positivo e negativo, — fuor del semplice concetto della loro opposizione, — che cioè una prima volta sta a fondamento una esistenza solo diversa e immediata, la cui semplice riflessione in sè vien distinta dal suo esser posto, dall'opposizione stessa. Questa val perciò soltanto come non sussistente in sè e per sè, e come competente bensì al diverso così che ciascuno sia in generale un contrapposto, ma in modo però che sussista anche per sè indipendentemente da ciò, e che sia lo stesso, quale dei due contrapposti diversi venga considerato come positivo oppur come negativo. — La seconda volta invece il positivo è il positivo in sè stesso, il negativo è il negativo in sè stesso, così che il diverso non vi è indiffe-

rente, ma cotesta è la sua determinazione in sè e per sè. — Queste due forme del positivo e negativo si presentano subito nelle prime determinazioni in cui in aritmetica vengono adoperati.

Il $+ a$ e $- a$ sono anzitutto delle grandezze opposte in generale; a è l'unità in sè, la quale sta a base di tutte e due, l'indifferente a fronte dell'opposizione stessa, un indifferente che qui, senza alcun ulterior concetto, serve come morta base. Il $- a$ è bensì designato come il negativo e il $+ a$ come il positivo, ma l'uno è altrettanto un contrapposto quanto l'altro.

Oltracciò a non è soltanto la semplice unità che sta per base, ma come $+ a$ e $- a$ è la riflessione di questi contrapposti in sè. Vi sono due diversi a, ed è indifferente quale dei due si voglia designare come il positivo oppur come il negativo. Tutti e due hanno una sussistenza particolare e son positivi.

Secondo quel primo lato $+ y - y = 0$; ovvero in $- 8 + 3$, i 3 positivi son negativi nell'8. Gli opposti nel loro congiungersi si tolgono. Se dopo aver fatta un'ora di cammino verso levante, se ne fa una verso ponente, questa toglie via la prima; quanti debiti si hanno, tante meno sostanze, e quante sostanze si hanno, tanto si leva dai debiti. L'ora di cammino verso levante, in pari tempo, non è il cammino positivo in sè, nè il cammino verso ponente è il cammino negativo; ma coteste direzioni sono indifferenti di fronte a questa determinazione dell'opposizione; solo un terzo riguardo che cade fuor di loro rende l'una positiva, e l'altra negativa. Così anche i debiti non sono in sè e per sè il negativo; sono il negativo soltanto per il debitore, mentre per il creditore son la sua sostanza positiva; sono una somma di danaro, o qualsiasi altra cosa di un certo valore che sotto riguardi, i quali cadono fuori di lei, costituisce debiti oppur sostanze.

Gli opposti si tolgon bensì nella lor relazione per modo che il resultato è uguale a zero; ma in essi vi è ancora la lor relazione identica, che è indifferente di fronte al-

l'opposizione stessa, e così costituiscono un medesimo. Come poco fa si accennò alla somma di danaro, che è solo un'unica somma, o all'a, che è solo un unico a nel $+ a$ e nel $- a$, e così anche alla strada, che è solo un unico pezzo di strada, e non già due strade di cui l'una vada a levante e l'altra a ponente; così anche accade di una ordinata y, che è lo stesso, sia che venga presa da questo lato dell'asse, sia che venga presa da quest'altro; perciò $+ y - y = y$; essa è soltanto la ordinata, vi è soltanto un'unica determinazione e legge di essa.

Ma inoltre gli opposti non son soltanto un unico indifferente, ma sono anche **due indifferenti**. Come opposti son cioè anche riflessi in sè, e così sussistono come diversi.

Così in $- 8 + 3$ vi sono in generale undici unità; $+ y$, $- y$, sono delle ordinate sull'opposto lato dell'asse, dove ciascuna è una esistenza indifferente di fronte a questo limite e di fronte alla loro opposizione; così $+ y - y = 2 y$. — Anche il cammino fatto verso levante e verso ponente è la somma di una doppia fatica, oppure la somma di due periodi di tempo. In pari maniera in economia politica un quanto di danaro o di valori non è soltanto quest'unico quanto come mezzo di sussistenza, ma è doppio; è un mezzo di sussistenza tanto per il creditore, quanto per il debitore. Il patrimonio nazionale non si calcola semplicemente come somma del denaro contante e del rimanente valore di beni immobili e mobili che si trovano nello stato, meno che mai poi come somma che rimanga dopo aver sottratto le passività dalle attività; ma il capitale, quando anche le sue determinazioni attive e passive si riducessero a zero, rimane **in primo luogo** un capitale positivo, come $+ a - a = a$; **in secondo luogo** poi, in quanto è un capitale in molteplice maniera passivo, cioè dato a prestito e poi daccapo dato a prestito, è per via di ciò un mezzo variamente moltiplicato.

Se non che le grandezze opposte non son soltanto da un lato grandezze semplicemente opposte, e dall'altro grandezze reali o indifferenti. Ma benchè il quanto stesso sia

l'essere indifferentemente terminato, ciò nondimeno si presenta in lui anche il positivo in sè e il negativo in sè. L'*a*, per esempio, in quanto non ha alcun segno o nota, vale come se dovesse esser preso come positivo, quando si avesse a notare. Se dovess'esser soltanto in generale un contrapposto, allora si potrebbe prendere egualmente come — *a*. Ma gli si dà immediatamente il segno positivo, perchè il positivo ha per sè il significato particolare dell'immediato, come con sè identico, di fronte all'opposizione.

Inoltre, in quanto le grandezze positive e negative vengono addizionate o sottratte, valgono come tali che siano positive e negative per sè, e non già come tali che diventino positive e negative semplicemente per via della relazione dell'addizionare o sottrarre, in questa maniera estrinseca. In 8 — (— 3) il primo meno significa opposto contro 8, il secondo meno invece (— 3) vale come opposto in sè, fuor di questa relazione.

Ciò viene a risaltare più particolarmente nella moltiplicazione e divisione. Qui il positivo è essenzialmente da prendersi come il non opposto, il negativo al contrario come l'opposto, e non già entrambe le determinazioni nella stessa maniera solo come contrapposte. Siccome i trattati, nelle dimostrazioni del modo come si conducono i segni in queste due operazioni, si fermano in generale al concetto delle quantità opposte, così queste dimostrazioni sono incomplete e s'avvolgono in contraddizioni. — Il più e il meno ottengon poi nella moltiplicazione e divisione il significato più determinato di positivo e negativo in sè, perchè il rapporto dei fattori, di esser rispettivamente unità e numero di volte, non è un semplice rapporto di aumento e diminuzione, come nell'addizionare e nel sottrarre, ma è un rapporto qualitativo; col che anche il più e il meno acquistano il significato qualitativo di positivo e negativo. — Senza questa determinazione, e partendo dal semplice concetto di quantità opposte, si può facilmente trarre la falsa conclusione che se $-a. + a = -a^2$, viceversa $+a. -a$ dia $+a^2$. In quanto un fattore indica le volte e l'altro

l'unità, e propriamente le volte son come di solito indicate dal fattore messo per il primo, le due espressioni — *a*. + *a* e + *a*. — *a* si distinguono perciò che nella prima + *a* è l'unità e — *a* le volte, e nell'altra al contrario. A proposito della prima espressione si suole ora dire, che se io devo prendere — *a* volte + *a*, io non prendo + *a* semplicemente *a* volte, ma lo prendo in pari tempo nella maniera a lui contraria, + *a* volte — *a*. Dunque poichè è più, lo devo prendere negativamente, e il prodotto è — a^2. — Ma se nel secondo caso — *a* si deve prendere + *a* volte, in pari modo — *a* non si dovrà prendere — *a* volte, ma nella determinazione a lui opposta, cioè + *a* volte. Dietro il ragionamento del primo caso segue dunque che il prodotto debba essere + a^2. E lo stesso per la divisione.

Questa conseguenza è necessaria, in quanto si prendano il più e il meno solo come grandezze opposte in generale. Al meno si attribuisce nel primo caso la virtù di mutare il più; ma nell'altro caso il più non dovrebbe avere la medesima virtù sul meno, nonostante che sia una determinazione quantitativa opposta, precisamente come questo. Nel fatto il più non ha questa virtù, perchè qui dev'esser preso secondo la sua determinazione qualitativa di fronte al meno, in quanto i fattori stanno l'uno verso l'altro in un rapporto qualitativo. Perciò il negativo è qui l'opposto in sè come tale, il positivo invece è l'indeterminato, l'indifferente in generale; è bensì anch'esso il negativo, ma dell'altro, non in lui stesso. — Una determinazione come negazione provvien dunque soltanto dal negativo, non dal positivo.

Così anche allora — *a*. — *a* = + a^2, per la ragione che l'*a* negativo non dev'esser preso semplicemente nella maniera opposta (così sarebbe da prendersi, moltiplicato per — *a*), ma dev'esser preso negativamente. Ora la negazione della negazione è il positivo.

C.

LA CONTRADDIZIONE.

La *differenza* in generale contiene i suoi due lati come *momenti*. Nella *diversità* cotesti lati cadono uno fuori dell'altro *indifferentemente*; nell'*opposizione* come tale essi son lati della differenza, determinati soltanto l'uno mediante l'altro, epperò semplici momenti; ma sono anche determinati in loro stessi, indifferenti l'uno di fronte all'altro, ed escludentisi reciprocamente: le *determinazioni riflessive indipendenti*.

L'uno è il *positivo*, l'altro il *negativo*, ma quello come il positivo in lui stesso, questo come il negativo in lui stesso. Ciascuno ha l'indifferente indipendenza per sè, per ciò che ha la relazione al suo altro momento in lui stesso; così è l'*intiera* opposizione chiusa in sè. — Come questo intiero, ciascuno è mediato con sè *dal suo altro* e lo *contiene*. Ma è inoltre mediato con sè *dal non essere del suo altro*; così è unità per sè ed *esclude* da sè l'altro.

Escludendo l'altra sotto quel medesimo riguardo sotto cui la contiene, ed è però indipendente, la determinazione riflessiva indipendente, nella sua stessa indipendenza, esclude da sè la propria indipendenza; perocchè questa consiste in ciò che la determinazione riflessiva contiene in sè la determinazione opposta e solo perciò non è relazione verso un esterno, ma consiste anche immediatamente in ciò che la determinazione è sè stessa ed esclude da sè la sua determinazione negativa. Così la determinazione è la *contraddizione*.

La differenza in generale è già la contraddizione *in sè*; poichè è l'*unità* di tali che son solamente in quanto *non son uno*, — e la *separazione* di tali che sono solo come separati *nella medesima relazione*. Ma il positivo e il negativo sono la contraddizione *posta*, perchè come unità negative sono appunto il loro porsi, e in ciò ciascuno è il

suo togliersi e il porre il suo contrario. — Essi costituiscono la riflessione determinante come esclusiva; poichè l'escludere è un unico differenziare, e ciascuno dei differenti è appunto, come esclusivo, l'intiero escludere, ciascuno si esclude in lui stesso.

Considerando per sè le due determinazioni riflessive indipendenti, il positivo è l'esser posto come riflesso nell'eguaglianza con sè, l'esser posto che non è relazione a un altro, dunque il sussistere, in quanto l'esser posto è tolto ed escluso. Ma con ciò il positivo si riduce alla relazione di un non essere, — a un esser posto. — Così esso è la contraddizione che, in quanto è il porre l'identità con sè mediante l'esclusione del negativo, si riduce ad essere esso stesso un negativo, epperò ad esser quell'altro ch'esso esclude da sè. In quanto escluso, questo è posto come libero dall'escludente, epperò come riflesso in sè ed esclusivo esso stesso. Così la riflessione esclusiva è un porsi del positivo, come escludente l'altro, in modo che questo porre è immediatamente il porre del suo altro che lo esclude.

Questa è la contraddizione assoluta del positivo; ma essa è immediatamente la contraddizione assoluta del negativo. Il porre di ambedue è un'unica riflessione. — Il negativo considerato per sè di fronte al positivo è l'esser posto come riflesso nell'ineguaglianza con sè, il negativo come negativo. Ma il negativo è appunto il diseguale, il non essere di un altro; perciò la riflessione nella sua ineguaglianza è anzi il suo riferimento a sè stesso. — La negazione in generale è il negativo come qualità o determinazione immediata; ma il negativo è come negativo in quanto è riferito al suo negativo, al suo altro. Se questo negativo vien preso solo come identico col primo, allora esso è, come anche il primo, soltanto immediato; così essi non vengon presi come altri fra loro, epperò non vengon presi come negativi; il negativo non è in generale un immediato. — Ma in quanto poi ciascuno è in pari tempo anche lo stesso che l'altro, questa relazione dei due diseguali è in pari tempo la lor relazione identica.

Questo è dunque la medesima contraddizione, che è il positivo, cioè l'esser posto o la negazione, come riferimento a sè. Ma il positivo è questa contraddizione soltanto in sè; il negativo all'incontro è la contraddizione posta; perchè nella sua riflessione in sè, di esser l'in sè e per sè negativo o, come negativo, identico con sè, ha la determinazione di essere il non identico, di esser l'esclusione dell'identità. Esso è questo, di essere identico con sè contro l'identità, e così, per mezzo della sua riflessione esclusiva, di escluder sè stesso da sè.

Il negativo è dunque l'intiera contrapposizione, la contrapposizione che riposa in sè come contrapposizione, la differenza assoluta non riferentesi ad altro. Come contrapposizione esso esclude da sè l'identità; ma con ciò esclude sè stesso, perchè come riferimento a sè si determina come quell'identità stessa ch'esso esclude.

2. La contraddizione si risolve.

Nella riflessione escludente sè stessa, che è stata considerata, ciascuno, tanto il positivo quanto il negativo, esclude nella sua indipendenza sè stesso. Ciascuno è assolutamente il passare o meglio il suo proprio trasportarsi nel suo opposto. Questo incessante sparire dei contrapposti in loro stessi è la prossima unità, che viene ad essere mediante la contraddizione. Essa è lo zero.

La contraddizione non contien però semplicemente il negativo, ma anche il positivo; ossia, la riflessione che esclude sè stessa è in pari tempo riflessione che pone; il resultato della contraddizione non è soltanto zero. — Il positivo e il negativo costituiscono l'esser posto della indipendenza; la negazione loro per opera di loro stessi toglie l'esser posto dell'indipendenza. Questo è quel che veramente nella contraddizione cade giù.

La riflessione in sè, mediante la quale i lati dell'opposizione diventano delle indipendenti relazioni a sè, è anzitutto la loro indipendenza come momenti distinti. Essi son quindi soltanto in sè questa indipendenza, poichè sono ancora opposti, e che siano così in sè, è ciò che costituisce il loro

esser posti. Ma la lor riflessione esclusiva toglie via questo esser posto, li fa essere indipendenti per sè, li fa esser tali, che sono indipendenti non soltanto in sè, ma mediante il lor negativo riferimento al loro altro. In questa guisa anche la loro indipendenza è posta. Ma inoltre, con questo loro porre, i lati dell'opposizione si riducono a un esser posto. Essi si distruggono, in quanto si determinano come l'identico con sè, ma in ciò anzi si determinano come il negativo, come un identico con sè che è relazione ad altro.

Se non che, a considerarla più da vicino, questa riflessione esclusiva non è soltanto questa determinazione formale. Essa è una indipendenza in sè, ed è il togliersi di questo esser posto, e solo per via di questo togliersi è unità per sè ed effettivamente indipendente. Col togliersi dell'esser altro o dell'esser posto si riaffaccia bensì l'esser posto, il negativo di un altro. Ma nel fatto questa negazione non è daccapo soltanto una prima immediata relazione ad altro, non è un esser posto come tolta immediatezza, ma come tolto esser posto. L'esclusiva riflessione dell'indipendenza, in quanto è esclusiva, si riduce a un esser posto, ma è anche in pari tempo un togliere il suo esser posto. Essa è un riferimento a sè che toglie; toglie così anzitutto il negativo, e poi si pone come un negativo; e soltanto questo è quel negativo che toglie; nel togliere il negativo essa in pari tempo lo pone e lo toglie. La stessa determinazione esclusiva è in questo modo a sè l'altro, di cui è negazione; il togliere questo esser posto non è quindi daccapo un esser posto come il negativo di un altro, ma il fondersi con sè stesso, che è positiva unità con sè. La sussistenza indipendente è così una unità rientrante in sè per mezzo della sua propria negazione, in quanto rientra in sè mediante la negazione del suo esser posto. È l'unità dell'essenza, di essere identica con sè per mezzo della negazione non di un altro, ma di lei stessa.

3. Da questo lato positivo, che la sussistenza indipendente, nell'opposizione, come riflessione esclusiva, fa di sè un esser posto e in pari tempo toglie via di essere un esser

posto, l'opposizione non solo è andata giù, ma è rientrata nel suo fondamento. — La riflessione esclusiva dell'opposizione indipendente fa di questa un che di negativo, soltanto posto. Con ciò essa rabbassa le sue determinazioni dapprima indipendenti, cioè il positivo e negativo, a determinazioni tali che non son altro che determinazioni. Ed in quanto l'esser posto è così fatto essere un esser posto, esso è in generale rientrato nella sua unità con sè; è la semplice essenza, ma l'essenza come fondamento. Mediante il togliersi delle in sè stesse contraddicentisi determinazioni dell'essenza, questa è ristabilita, però colla determinazione di essere unità della riflessione esclusiva, — semplice unità che determina sè stessa come un negativo, ma in questo esser posto è immediatamente uguale a sè stessa e fusa con sè.

Anzitutto dunque l'opposizione indipendente, per via della sua contraddizione, torna al fondamento. Quella è il primo, l'immediato, da cui si comincia, e l'opposizione tolta o il tolto esser posto è esso stesso un esser posto. Così l'essenza come fondamento è un esser posto, un divenuto. Ma viceversa si è posto soltanto questo, che l'opposizione o l'esser posto è un tolto, è soltanto come esser posto. Come fondamento dunque l'essenza è riflessione esclusiva in modo ch'essa fa di sè stessa un esser posto, che l'opposizione, dalla quale dianzi si cominciava e che era l'immediato, è la soltanto posta, determinata indipendenza dell'essenza, e ch'essa è soltanto ciò che in sè stesso si toglie, mentre l'essenza è quel ch'è riflesso in sè nella sua determinazione. Come fondamento l'essenza esclude sè da sè stessa, si pone; il suo esser posto, — che è l'escluso, — è soltanto come esser posto, come identità del negativo con sè stesso. Questo indipendente è il negativo, posto come negativo; tale che contraddice a sè stesso e che riman quindi immediatamente nell'essenza come nel suo fondamento.

La contraddizione risoluta è dunque il fondamento, l'essenza come unità del positivo e negativo. Nell'opposizione la determinazione è giunta all'indipendenza; il fondamento

è poi questa compiuta indipendenza; il negativo è in lui un'essenza indipendente, ma come negativo; così quello è tanto il positivo, quanto l'identico con sè in questa negatività. L'opposizione e la sua contraddizione son quindi nel fondamento così tolte come conservate. Il fondamento è l'essenza come positiva identità con sè; una identità però che si riferisce in pari tempo a sè come negatività, e quindi si determina e fa di sè l'escluso esser posto. Questo esser posto poi è l'intiera essenza indipendente, e l'essenza è fondamento, come tale che in questa sua negazione è identica con sè stessa e positiva. La contraddicentesi opposizione indipendente era dunque già essa stessa il fondamento; sopravvenne soltanto la determinazione dell'unità con sè stesso, la quale sorge da ciò che ciascuno degli indipendenti contrapposti toglie sè stesso e fa di sè il proprio altro, epperò cade giù, ma con ciò non fa in pari tempo che fondersi con sè stesso, e quindi nel suo perire, cioè nel suo esser posto o nella negazione, è anzi nient'altro che l'essenza in sè riflessa, identica con sè.

Nota 1.ª

Positivo e negativo son lo stesso. Questa espressione appartiene alla riflessione esterna, in quanto con queste due determinazioni essa stabilisce un confronto. Non è però un confronto esterno, quello che bisogna stabilire fra coteste determinazioni, come nemmeno fra altre categorie, ma esse devono esser considerate in loro stesse, vale a dire, bisogna considerare che cos'è la lor propria riflessione. Ora in questa si è mostrato che ciascuno è essenzialmente il suo parere ossia il suo rispecchiarsi nell'altro ed addirittura il suo proprio porsi come l'altro.

La rappresentazione, in quanto non considera il positivo e negativo così come sono in sè, può però ad ogni modo esser rimandata al confronto loro, per osservare l'inconsistenza di questi diversi, che da lei vengon presi come fermi uno di fronte all'altro. Basta una breve esperienza nel pen-

sare riflessivo per avvedersi che quando qualcosa è stato determinato come positivo, in quanto poi si va innanzi movendo da questa base, immediatamente esso ci si è mutato fra le mani in negativo, e così viceversa in positivo quel ch'era stato determinato negativamente, e che il pensare riflessivo in queste determinazioni si confonde e si contraddice. L'ignoranza della natura di quegli opposti suppone che questa confusione sia qualcosa di sconvenevole, che non debba verificarsi, e l'attribuisce a un mancamento soggettivo. Questo passaggio rimane anche infatti pura confusione, in quanto non vi sia la coscienza della necessità della trasformazione. — Anche per la riflessione esterna è però facile il considerare che, in primo luogo, il positivo non è un immediato identico, ma da un lato è un contrapposto del negativo, mentre solo in questa relazione ha un significato, cosicchè il negativo sta appunto nel suo concetto, e che dall'altro lato poi il positivo ha in lui stesso la negazione riferentesi a sè del semplice esser posto ossia del negativo, epperò è esso stesso l'assoluta negazione in sè. — In egual maniera il negativo, che sta di contro al positivo, ha un significato solamente in questa relazione a questo suo altro; lo contien dunque nel suo concetto. Ma il negativo ha anche senza riferimento al positivo una sua propria sussistenza; è identico con sè. Ma così è appunto quello che doveva essere il positivo.

L'opposizione di positivo e negativo vien presa principalmente nel senso che quello (benchè secondo la sua denominazione esprima l'esser posto (1)) debba essere un che di oggettivo, questo invece un che di soggettivo, che appartenga soltanto a una riflessione esterna, non riguardi per nulla l'in sè e per sè oggettivo, e addirittura non esista per lui. Nel fatto, quando il negativo non esprima altro che l'astrazione di un arbitrio soggettivo, oppure una determinazione di un confronto estrinseco, certamente esso

(1) [Il testo ha qui la doppia espressione, inutile in italiano: *das Poniertsein, Gesetztsein*. Nota del trad.]

non esiste per l'oggettivo positivo, vale a dire che questo non è in lui stesso riferito a una tal vuota astrazione; ma allora la determinazione di essere un positivo gli è parimenti soltanto estrinseca. — Così, per portare un esempio dell'opposizione fissa di queste determinazioni riflessive, la luce vale in generale come il semplice positivo, l'oscurità invece come il semplice negativo. Ma la luce nella sua infinita espansione e nella forza della sua efficacia di schiudere e vivificare ha essenzialmente la natura di un'assoluta negatività. L'oscurità all'incontro, come il non molteplice o come il seno, non distinguentesi esso stesso in sè, della generazione, è il semplice identico con sè, il positivo. Essa vien presa come il mero negativo nel senso che, come semplice assenza della luce, non esista affatto per questa, — cosicchè la luce, in quanto si riferisce all'oscurità, non si dovrebbe riferire a un altro, ma puramente a sè stessa, e l'oscurità non avrebbe quindi, dinanzi alla luce, che da sparire. Ma, com'è noto, la luce viene offuscata dall'oscurità così da diventare il grigio; ed oltre a questo mutamento semplicemente quantitativo, essa subisce anche il mutamento qualitativo, consistente in ciò che dal suo riferirsi all'oscurità essa vien determinata a colore. — Così p. es. anche la virtù non è senza lotta; anzi è la suprema lotta, la lotta compiuta. In questo modo essa non è soltanto il positivo, ma è assoluta negatività. E nemmeno è virtù soltanto in confronto col vizio, ma è contrapposizione e combattimento in lei stessa. Ossia, il vizio non è soltanto la mancanza della virtù, — anche l'innocenza è questa mancanza, — e nemmeno è solo per un'esterna riflessione distinto dalla virtù, ma è opposto a lei in sè stesso, è cattivo. Il male consiste nel fondarsi in sè contro il bene; è la negatività positiva. Invece l' innocenza, come mancanza tanto del bene, quanto del male, è indifferente rispetto a queste due determinazioni, non è nè positiva nè negativa. Ma in pari tempo questa mancanza è da prendersi anche come determinazione, e da un lato è da considerarsi come natura positiva di qualcosa, come d'altro lato essa si rife-

risce a un contrapposto; e tutte le nature escono dalla loro innocenza, dalla loro indifferente identità con sè, si riferiscono di per sè stesse al loro altro e con ciò si distruggono o, in senso positivo, tornano al lor fondamento. — Anche la verità è il positivo in quanto è il sapere che concorda coll'oggetto, ma è solo questa eguaglianza con sè in quanto il sapere si è condotto negativamente contro l'altro, ha penetrato l'oggetto e ha tolto quella negazione ch'esso è. L'errore è un positivo, come opinione di ciò che non è in sè e per sè, la quale si conosce e si afferma. L'ignoranza invece è o l'indifferente a fronte della verità e dell'errore, epperò non determinata nè come positiva nè come negativa (mentre la determinazione sua, in quanto è una mancanza, appartiene alla riflessione esterna), oppure come oggettiva, come particolar determinazione di una natura, è l'istinto che è indirizzato contro di sè, un negativo che contiene in sè una direzione positiva. — È una delle conoscenze più importanti, quella di saper scorgere e tener ferma questa natura delle determinazioni riflessive ora considerate, che cioè la lor verità sta solo nella lor relazione reciproca, epperò consiste in ciò che ciascuna contiene nel suo concetto stesso l'altra. Senza questa conoscenza non si può propriamente fare alcun passo in filosofia.

Nota 2.ª

Anche della determinazione dell'opposizione è stato fatto un principio, il cosiddetto principio del terzo escluso.

Qualcosa è o A o non-A; non si dà un terzo.

Questo principio contiene in primo luogo che tutto è un opposto, determinato cioè o come positivo o come negativo. — Principio importante, il quale ha la sua necessità in ciò che l'identità passa nella diversità, e questa nell'opposizione. Se non che non suole essere inteso in questo senso, ma ordinariamente non deve significare altro, se non che di tutti i predicati conviene ad una cosa o questo predicato stesso, oppure il suo non essere. L'opposto qui vuol

dir semplicemente la mancanza o meglio l'indeterminatezza; e la proposizione è così insignificante, che non val la pena di enunciarla. Se si prendano le determinazioni dolce, verde, quadrato (e si debbon prendere tutti i predicati), e poi si dica dello spirito ch'esso è o dolce oppure non dolce, verde oppure non verde etc., questa è una volgarità che non mena a nulla. La determinazione, il predicato, vien riferita a qualcosa; il qualcosa è determinato, dice quel principio; ora un tal principio deve essenzialmente contenere che la determinazione si determini più strettamente, diventi cioè determinazione in sè, opposizione. Ma invece quel principio, nell'accennato senso volgare, non fa che passare dalla determinazione al suo generico non essere, torna cioè indietro all'indeterminatezza.

Il principio del terzo escluso si distingue inoltre dal dianzi considerato principio di identità o di contraddizione, che suonava così: non si dà nulla che sia in pari tempo *A* e non-*A*. Esso contiene che non si dia nulla che non sia nè *A* nè non-*A*, che cioè non si dia un terzo che sia indifferente di fronte all'opposizione. Nel fatto invece si dà in questa proposizione stessa il terzo che è indifferente rispetto all'opposizione; cioè costì si trova appunto *A*. Questo *A* non è nè $+A$ nè $-A$, ed è tanto $+A$ quanto $-A$. — Il qualcosa che doveva essere o $+A$ o non-*A*, è con ciò riferito a $+A$ così come a non-*A*; e daccapo, in quanto è riferito ad *A*, non dev'esser riferito a non-*A*, come non dev'esser riferito ad *A*, in quanto è riferito a non-*A*. Il qualcosa stesso è dunque quel terzo, che dovrebb'essere escluso. In quanto le opposte determinazioni nel qualcosa sono tanto poste, quanto in questo porre son tolte, il terzo, che ha qui la forma di un morto qualcosa, è, considerato più profondamente, l'unità della riflessione, nella quale l'opposizione torna come nel suo fondamento.

Nota 3.ª

Se ora le prime determinazioni riflessive, l'identità, la diversità e l'opposizione vennero formulate in una proposizione, a più forte ragione si dovrebbe raccogliere in una proposizione quella determinazione in cui esse trapassano come nella lor verità, cioè la contraddizione. Si dovrebbe dunque dire: Tutte le cose sono in sè stesse contraddittorie, e ciò propriamente nel senso che questa proposizione esprima anzi, in confronto delle altre, la verità e l'essenza delle cose. La contraddizione, che vien fuori nell'opposizione, non è che lo sviluppo di quel nulla che è contenuto nell'identità e che si affacciava nell'espressione che il principio d'identità non dice nulla. Questa negazione si determina ulteriormente diventando la diversità e l'opposizione, che è ora la contraddizione posta.

Ma è uno dei pregiudizii fondamentali della vecchia logica e dell'ordinaria rappresentazione, che la contraddizione non sia una determinazione altrettanto essenziale ed immanente quanto l'identità. Invece, quando si dovesse parlare di un ordine di precedenza e si dovesser tener ferme le due determinazioni come separate, bisognerebbe prendere la contraddizione come la più profonda e la più essenziale. Poichè di fronte ad essa l'identità non è che la determinazione del semplice immediato, del morto essere; la contraddizione invece è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività, solo in quanto ha in sè stesso una contraddizione.

La contraddizione viene ordinariamente allontanata, in primo luogo, dalle cose, dall'essere e dal vero in generale; si afferma, che non v'è nulla di contraddittorio. Essa vien poi anzi rigettata sulla riflessione soggettiva, che sola la porrebbe col suo riferire e comparare. Ma propriamente non si troverebbe nemmeno in questa riflessione, perchè il contraddittorio, si dice, non si può nè immaginare nè pensare. La contraddizione vale in generale, sia nella

realtà, sia nella riflessione pensante, come un'accidentalità, quasi un'anomalia e un transitorio parossismo morboso.

Per quanto riguarda ora l'affermazione che la contraddizione non si dia, che non esista, non abbiamo alcun bisogno d'inquietarci d'un'asserzione simile. Una determinazione assoluta dell'essenza si deve riscontrare in ogni esperienza, in ogni reale come in ogni concetto. Più addietro, a proposito dell'infinito, che è la contraddizione quale appare nella sfera dell'essere, fu già detto lo stesso. La comune esperienza riconosce poi essa stessa che si dà per lo meno una quantità di cose contraddittorie, di contraddittorie disposizioni etc., la cui contraddizione non sta semplicemente in una riflessione esteriore, ma in loro stesse. E la contraddizione non è poi da prender semplicemente come un'anomalia che si mostri solo qua e là, ma è il negativo nella sua determinazione essenziale, il principio di ogni muoversi, muoversi che non consiste se non in un esplicarsi e mostrarsi della contraddizione. Persino l'esterior moto sensibile non è che la sua esistenza immediata. Qualcosa si muove, non in quanto in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo Ora è qui e non è qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo Qui. Si debbon concedere agli antichi dialettici le contraddizioni ch'essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, sibbene anzi che il moto è la contraddizione stessa come esistente [1].

In pari maniera il muoversi interno, il vero e proprio muoversi, l'istinto in generale (l'appetito o il *nisus* della monade, l'entelechia dell'essenza assolutamente semplice) non consiste in altro, se non in ciò che qualcosa è, in sè stesso, sè e la mancanza, il negativo di sè stesso, sotto

---

(1) [Il lettore può vedere sviluppato questo concetto nelle mie due note intitolate: *Le prime categorie naturali o i concetti di spazio, tempo e moto secondo la filosofia hegeliana.* (Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, vol. 51, 1915-16). Nota del trad.]

un unico e medesimo riguardo (1). L'astratta identità con sè non è ancora vitalità, ma perchè il positivo è in sè stesso la negatività, perciò esso esce fuori di sè ed entra nel mutamento. Qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sè la contraddizione ed è propriamente questa forza, di comprendere e sostenere in sè la contraddizione. Quando invece un esistente non può nella sua determinazione positiva estendersi fino ad abbracciare in sè in pari tempo la determinazione negativa e tener ferma l'una nell'altra, non può cioè avere in lui stesso la contraddizione, allora esso non è l'unità vivente stessa, non è fondamento o principio, ma soccombe nella contraddizione. — Il pensare speculativo consiste solo in ciò che il pensiero tien ferma la contraddizione e nella contraddizione sè stesso, non già, come per la rappresentazione, in ciò che si lasci dominare dalla contraddizione, e a cagion di questa lasci che le sue determinazioni si risolvano solo in altre, oppur nel nulla.

Se nel moto, nell'istinto e simili la contraddizione resta velata per la rappresentazione nella semplicità di queste determinazioni, al contrario nelle determinazioni di rapporto o correlative (2) la contraddizione si mostra in maniera immediata. Gli esempi più volgari di Sopra e Sotto, di A destra e A sinistra, di padre e figlio e così via all'infinito, contengon tutti l'opposizione in un solo e medesimo. Sopra *è*, quello che non è sotto; il Sopra è determinato solo come il non esser sotto, ed *è* solo in quanto vi è un Sotto, e viceversa; nell'una determinazione sta il suo opposto. Il padre è l'altro del figlio, e il figlio l'altro del padre, e ciascuno è soltanto come questo altro dell'altro; e in pari tempo l'una determinazione è solo relativamente all'altra; il loro essere è un unico sussistere. Il padre è anche qualcosa per sè, fuori della relazione al figlio; così

(1) [Nel testo si legge: « Als dass etwas *in sich selbst, und* der Mangel, *das Negative seiner selbst*, in einer und derselben Rücksicht ist. ». Nota del trad.]

(2) [Sono, all'ingrosso, le determinazioni comprese da Aristotele sotto la categoria del πρός τι. Nota del trad.]

però non è padre, ma è un uomo in generale. Allo stesso modo il Sopra e il Sotto, l'*A* destra e l'*A* sinistra sono anche dei riflessi in sè, son qualcosa fuori della relazione; ma allora son soltanto luoghi in generale. — Gli opposti in tanto contengono la contraddizione, in quanto sotto il medesimo riguardo si riferiscono l'uno all'altro negativamente ossia si tolgono reciprocamente e son fra loro indifferenti. La rappresentazione, in quanto passa al momento dell'indifferenza delle determinazioni, vi dimentica la lor negativa unità e le ritien quindi solo come diverse in generale, nella qual determinazione l'A destra non è più A destra, l'A sinistra non più A sinistra etc. Ma in quanto ha di fatto innanzi a sè l'A destra e l'A sinistra, ha innanzi a sè queste determinazioni come negantisi, l'una nell'altra, e in questa unità in pari tempo come non negantisi, ma ciascuna come esistente indifferentemente per sè.

Quindi la rappresentazione ha bensì dappertutto per suo contenuto la contraddizione, ma non perviene alla coscienza di essa; resta riflessione estrinseca, che passa dall'eguaglianza all'ineguaglianza, o dalla relazione negativa all'esser riflessi in sè dei diversi. Essa tien queste due determinazioni estrinsecamente contrapposte fra loro ed ha in vista soltanto quelle, non già il passare, che è l'essenziale e che contien la contraddizione. — Una riflessione acuta, tanto per ricordarlo, consiste al contrario in un cogliere ed enunciare la contraddizione. Benchè certo non esprima il concetto delle cose e dei loro rapporti, ed abbia per materiale e per contenuto soltanto delle determinazioni della rappresentazione, pur le mette in una relazione che ne contiene la contraddizione e per mezzo di questa ne lascia trasparire il concetto. — La ragione pensante poi acuisce, per così dire, l'ottusa differenza del diverso, la semplice molteplicità della rappresentazione fino a farne la differenza essenziale, l'opposizione. Solo quando sono stati spinti all'estremo della contraddizione, i molteplici diventano attivi e viventi l'uno di fronte all'altro, mentre nella

contraddizione acquistano la negatività, che è la pulsazione immanente del muoversi e della vitalità.

Si accennò già, circa la prova ontologica dell'esistenza di Dio, che la determinazione messa quivi a fondamento è la somma di tutte le realtà. Di questa determinazione si suol mostrare anzitutto che è possibile, perchè non contiene alcuna contraddizione, in quanto vien presa soltanto la realtà come realtà senza limiti. Si accennò che con ciò quella somma diventa il semplice essere indeterminato oppure, quando le realtà vengano prese nel fatto come una pluralità di determinati, diventa la somma di tutte le negazioni. Prendendo più in particolare la differenza della realtà, di diversità essa diventa opposizione e quindi contraddizione, e la somma di tutte le realtà diventa in generale l'assoluta contraddizione in sè stessa. L'abituale orrore che dinanzi alla contraddizione prova il pensiero rappresentativo, non speculativo, cotesto orrore, simile a quello della natura per il vuoto, rigetta questa conseguenza; perchè quel pensiero si ferma alla considerazione unilaterale della risoluzione della contraddizione nel nulla, e non conosce il lato positivo della contraddizione, secondo cui essa è attività assoluta e diventa assoluto fondamento o ragion d'essere.

Risultò in generale dalla considerazione della natura della contraddizione, che per sè non costituisce ancora, come chi dicesse, uno scapito, una mancanza o un difetto per una cosa, il fatto che vi si possa mostrare una contraddizione. Anzi, ogni determinazione, ogni concreto, ogni concetto è essenzialmente una unità di momenti distinti e distinguibili, che diventano contraddittorii mediante la differenza determinata, essenziale. Questo contraddittorio si risolve certamente in nulla, torna nella sua unità negativa. La cosa, il soggetto, il concetto è ora appunto questa stessa unità negativa; è un che di contraddittorio in sè stesso, ma è anche insieme la contraddizione risoluta; è il fondamento, che contiene e regge le sue determinazioni. La cosa, il soggetto o il concetto è, come riflesso in

sè nella sua sfera, la sua contraddizione risoluta, ma la intiera sua sfera è ancora daccapo una sfera determinata, diversa; così è una sfera finita, il che vuol dire, contraddittoria. Cotesta sfera non è essa stessa la soluzione di questa contraddizione superiore, ma ha una sfera più alta per sua unità negativa, per suo fondamento. Le cose finite nella loro indifferente moltiplicità consistono quindi in generale nell'esser contraddittorie in sè stesse, nell'esser rotte in sè e nel tornare al lor fondamento. — Come si vedrà più innanzi, la vera conclusione da un essere finito e accidentale a un essere assolutamente necessario non sta nel concludere a questo assolutamente necessario partendo dal finito e accidentale come da un essere che si trovi a fondamento e vi rimanga, ma sta (com'è anche immediatamente implicito nell'accidentalità) nel concludere a quell'assolutamente necessario movendo da un essere soltanto caduco, contraddicentesi in sè stesso; o meglio sta nel mostrare che l'essere accidentale torna in sè stesso nel suo fondamento, dove si toglie, — nel mostrare inoltre che con questo tornare cotesto essere pone il fondamento soltanto in modo che fa anzi di sè stesso il posto. Nell'ordinaria maniera di sillogizzare sembra che fondamento dell'assoluto sia l'essere del finito; perchè v'*è* un finito, v'è [1] l'assoluto. La verità invece è che perchè il finito è l'opposizione contraddicentesi in sè stessa, perchè esso non è, per questo l'assoluto è. Nel primo senso la conclusione è: L'essere del finito è l'essere dell'assoluto; in quest'altro senso invece è: Il non essere del finito è l'essere dell'assoluto.

(1) [Hegel dice semplicemente *è*, *ist*. Più rigorosamente; perchè l'esservi, come categoria finita, non compete, propriamente parlando, all'assoluto. Ma noi siamo soliti di dir così (p. es. v'è Dio), e io non ho creduto di dover spingere lo scrupolo della fedeltà fino ad osservarla, contro l'uso comune della nostra lingua, anche là dove senz'alcun danno per il senso può essere abbandonata. Nota del trad.]

CAPITOLO TERZO.

Il fondamento [1].

L'essenza determina sè stessa come fondamento. Come il nulla è dapprima in semplice immediata unità coll'essere, così anche qui, sulle prime, la semplice identità dell'essenza è in immediata unità colla sua assoluta negatività. L'essenza è soltanto questa sua negatività che è la pura riflessione. È questa pura negatività come ritorno dell'essere in sè stesso. Così essa è determinata in sè, o per noi, come fondamento in cui l'essere si risolve. Ma questa determinazione non è posta dall'essenza stessa; ossia l'essenza non è fondamento, appunto perchè non ha posta essa stessa questa sua determinazione. La sua riflessione però consiste nel suo porsi e determinarsi come quello ch'essa è in sè, cioè come un negativo. Il positivo e il negativo costituiscono la determinazione essenziale, in cui l'essenza va perduta come nella sua negazione. Queste determinazioni riflessive indipendenti si tolgon via, e la determinazione che è andata a fondo è la vera determinazione dell'essenza.

---

(1) [Dopo molto riflettere mi son deciso ad adottare per traduzione normale della parola *Grund* quella di « fondamento ». Solo per eccezione, in taluni casi, ho adoperato « principio » oppure « ragione » o « ragion d'essere » e, rarissimamente, anche « motivo ». So l'inconveniente di non osservar sempre una terminologia costante; ma d'altra parte l'astringersi, nel tradurre, a rendere una parola del testo sempre con una medesima parola della lingua in cui si traduce, porta con sè lo svantaggio di dover adoperare questa parola anche quando la lingua non lo comporta, per cui tornan daccapo, per un'altra via, la confusione o l'oscurità che si eran volute evitare. Sia dunque avvertito il lettore che sotto alle espressioni sopraccennate egli deve intender sempre lo stesso concetto, come qualche volta gli ho anche ricordato aggiungendo di mio, nella traduzione, delle sinonimie. Ho dato poi la preferenza a « fondamento » 1.° perchè è la traduzione più letterale, 2.° per il frequente collegarsi, nel testo, dell'espressione *Grund* con quella di *zu Grunde gehen*, 3.° per la comodità di rendere il correlativo di *Grund*, cioè il *Begründetes*, con una parola italiana correlativa anch'essa a « fondamento » qual è la parola « fondato », mentre « principiato », p. es., è di uso molto più lontano dalla lingua corrente, e riesce quindi più oscuro. Nota del trad.]

Il fondamento è pertanto esso stesso una delle determinazioni riflessive dell'essenza, ma è l'ultima, o meglio è soltanto questa determinazione che consiste nell'essere una determinazione tolta. La determinazione riflessiva, in quanto va a fondo, acquista il suo vero significato di esser l'assoluto suo contraccolpo in sè stessa, cioè che quell'esser posto, che compete all'essenza, è solo come un esser posto tolto, e viceversa che soltanto l'esser posto che si toglie è l'esser posto dell'essenza. L'essenza, nel determinarsi come fondamento, si determina come il non determinato, e solo il toglier questo suo esser determinato è il suo determinare [1]. — In questo esser determinato come in quello che toglie sè stesso, essa non è un'essenza provveniente da altro, ma un'essenza che nella sua negatività è identica con sè.

In quanto dalla determinazione, come dal primo e immediato, si procede al fondamento (per la natura della determinazione stessa, che di per sè va a fondo), il fondamento è anzitutto un che di determinato da quel primo. Ma questo determinare, da un lato, come togliersi del determinare, è soltanto quella ristabilita, epurata o rivelata identità dell'essenza che è in sè la determinazione riflessiva; — dall'altro lato soltanto questo movimento negativo è, come determinare, il porsi di quella determinazione ri-

---

(1) [In quanto il porre (determinarsi) dell'essenza è un porre quello che essenzialmente si toglie, cotesto porre è l'immediato ripercuotersi, il contraccolpo dell'essenza in sè stessa. La determinazione, come determinazione immediata, ossia come semplicemente posta, va a fondo, cioè scompare; ma in quanto il suo esser posta è essenzialmente un esser posta come tale che si toglie, essa per così dire rimbalza dal suo stesso dileguarsi e torna indietro a quello (l'essenza) che l'aveva posta. In questo rimbalzare la determinazione è il fondamento, la ragion d'essere, vale a dire quello che, mentre è posto dall'essenza, è pur nondimeno quello da cui anzi l'essenza stessa essenzialmente, in quanto in sè riflessione, promana od è posta. Così i motivi (fondamenti) per cui noi facciamo una cosa non preesistono altro che materialmente o come indifferenti, alla nostra decisione; per sè non muovono (altrimenti muoverebbero ossia farebber decider chiunque e sempre). Quello che dà loro la forza di muovere, e così li fa veramente esser motivi, è la nostra decisione stessa, sulla quale, mentr'essa li pone, vengono immediatamente a ripercuotersi. Nota del trad.]

flessiva che apparve come determinazione immediata, ma che però è soltanto posta dalla riflessione del fondamento esclusiva di sè stessa e con ciò è posta come un che di semplicemente posto ossia tolto. — Così l'essenza, nel suo determinarsi come fondamento, non provviene che da sè stessa. Come fondamento dunque essa si pone come essenza, e nel suo porsi come essenza sta il suo determinare. Questo porre è la riflessione dell'essenza, la qual riflessione nel suo determinare toglie sè stessa, da quel lato è un porre, da questo è il porre dell'essenza, e quindi tutti e due in sol atto.

La riflessione è la pura mediazione in generale, il fondamento è la mediazione reale dell'essenza con sè. Quella, il movimento per cui il nulla torna attraverso il nulla a sè stesso, è il suo proprio apparire in un altro; ma siccome l'opposizione in questa riflessione non ha ancora alcuna indipendenza, così nè quel primo, quello che appare, è un positivo, nè l'altro, in cui esso appare, è un negativo. Ambedue son substrati e propriamente solo dell'immaginazione; non sono ancora il lor proprio riferirsi a sè stessi. La mediazione pura è soltanto puro riferimento, senza i riferiti (1). La riflessione determinante pone bensì degl'identici con sè, ma che in pari tempo però non son altro che relazioni determinate. Al contrario il fondamento è la mediazione reale, perchè contiene la riflessione come riflessione tolta; è l'essenza che attraverso al suo non essere torna in sè e si pone. Secondo questo momento della riflessione tolta il posto riceve la determinazione dell'immediatezza, cioè di un tale, che fuor della relazione o della sua parvenza è identico con sè. Questo immediato è l'essere in quanto ristabilito dall'essenza; il non essere della riflessione, mediante il quale l'essenza si media. L'essenza torna in sè in quanto nega; si dà dunque nel suo ri-

(1) [Ossia è un rapporto, i cui termini non sono essi stessi che rapporti. Tal pura mediazione o rapporto è il pensiero, che si aggira soltanto intorno a pensieri. Nota del trad.]

torno in sè la determinazione, la quale appunto perciò è il negativo con sè identico, l'esser posto tolto, epperò così sussistente, come l'identità dell'essenza con sè qual fondamento.

Il fondamento è in primo luogo fondamento assoluto, in cui l'essenza è dapprima come base in generale per la relazione fondamentale; più particolarmente però si determina come forma e materia, e si dà un contenuto. In secondo luogo è fondamento determinato, come fondamento di un determinato contenuto. La relazione fondamentale, diventando nella sua realizzazione in generale estrinseca a sè, passa nella mediazione condizionante.

In terzo luogo, il fondamento presuppone una condizione; ma la condizione presuppone anch'essa il fondamento; l'incondizionato è la loro unità, il fatto in sè, che per la mediazione della relazione condizionante passa nell'esistenza.

Nota.

Il fondamento, come le altre determinazioni della riflessione, è stato espresso in un principio: Ogni cosa ha la sua ragion sufficiente, cioè appunto il suo fondamento. — Questo in generale non significa altro, se non che: ciò che *è*, non si deve considerare come un essere immediato, ma come un posto. Non ci si deve fermare all'immediato esserci o alla determinazione in generale, ma si deve risalire al suo fondamento o ragion d'essere, nella qual riflessione l'immediato esserci è come tolto e nel suo essere in sè e per sè. Nel principio di ragion sufficiente vien dunque enunciata l'essenzialità della riflessione in sè contro il semplice essere. — Che la ragione abbia ad esser sufficiente, è propriamente affatto inutile aggiungerlo, perchè s'intende da sè; quello, per cui la ragione non fosse sufficiente, non avrebbe alcuna ragione, mentre invece tutto deve avere una ragione. Se non che Leibnitz, cui il principio della ragion sufficiente stava principalmente a cuore e che ne

fece anzi il principio fondamentale di tutta la sua filosofia, vi annetteva un senso più profondo e un più importante concetto che ordinariamente non vi si annetta in quanto ci si ferma soltanto all'espressione immediata; sebbene il principio anche solo in questo senso sia già da riguardare come importante, il principio cioè per cui l'essere come tale, nella sua immediatezza, è dichiarato come il non vero e come quello che è essenzialmente un posto, e il fondamento invece è dichiarato come il vero immediato. Ma Leibnitz contrappose la sufficienza della ragione principalmente alla causalità nel suo senso stretto, cioè come maniera di agire meccanica. Essendo questa in generale un'attività estrinseca, limitata per il suo contenuto ad un'unica determinazione, le determinazioni poste da lei vengono a collegarsi in maniera estrinseca e accidentale; le determinazioni parziali vengon comprese per mezzo delle loro cause; ma la relazione loro, che costituisce l'essenziale di una esistenza, non è contenuta nelle cause del meccanismo. Questa relazione, il tutto come unità essenziale, sta solo nel concetto, nello scopo. Per questa unità le cause meccaniche non bastano, perchè esse non hanno per fondamento lo scopo, quale unità delle determinazioni. Sotto il nome di ragion sufficiente Leibnitz intese quindi una ragione tale che bastasse anche per questa unità, e che pertanto comprendesse in sè non solo le semplici cause, ma le cause finali. Questa determinazione del fondamento però non si appartiene ancora a questo luogo. Il fondamento teleologico è una proprietà del concetto e di quella mediazione per via di esso, che è la ragione.

A.

Il fondamento assoluto.

a. Forma ed essenza.

La determinazione riflessiva, in quanto retrocede nel fondamento, è un primo esserci, un esserci immediato in generale, da cui si comincia. Ma l'esserci ha soltanto ancora il significato dell'esser posto, ed essenzialmente presuppone un fondamento, — nel senso che anzi non lo pone, che questo porre è un toglier sè stesso e che, anzi, l'immediato è il posto, e il fondamento è il non posto [1]. Come si è mostrato, questo presupporre è il porre che rimbalza sul ponente; il fondamento, in quanto è il tolto esser determinato, non è l'indeterminato, ma è l'essenza determinata da sè stessa, però come indeterminata, o come quello che è determinato qual tolto esser posto. È l'essenza, che nella sua negatività è identica con sè.

La determinazione dell'essenza come fondamento diventa pertanto la doppia determinazione, del fondamento e del fondato. Essa è in primo luogo l'essenza come fondamento, determinata ad esser l'essenza contro l'esser posto, come non esser posto. In secondo luogo è il fondato, l'immediato, che però non è in sè e per sè, l'esser posto come esser posto. Questo è con ciò parimenti identico

(1) [Presupporre, porre prima di sè, è porre come quello da cui il presupponente procede. Quindi è porre non come posto, ma anzi come ponente e, rispetto a quello che presuppone, come immediato. La prova teologica *a contingentia mundi* vuol essere una presupposizione in questo senso. Se non che il finito, la creatura, il mondo non vi si afferra veramente nella sua negatività, la quale sembra soltanto accompagnarlo, ma non costituirne, come nel fatto ne costituisce, l'intima essenza. Perciò Dio, per cotesta prova, è ancora soltanto al di là del mondo, e la prova stessa resta al di sotto dell'estasi mistica, per la quale il finito, nell'uscir di sè, conosce la sua unione con Dio. Nota del trad.]

con sè, ma è l'identità con sè del negativo. Il negativo con sè identico e il con sè identico positivo sono ora una sola e medesima identità. Poichè il fondamento è identità con sè del positivo o anzi anche dell'esser posto; il fondato è l'esser posto come esser posto, ma questa riflessione in sè è l'identità del fondamento. — Questa semplice identità non è dunque essa stessa il fondamento, poichè il fondamento è l'essenza posta, come il non posto contro l'esser posto. Essa è, come unità di questa unità determinata (del fondamento) e dell'identità negativa (del fondato), l'essenza in generale, distinta dalla sua mediazione.

Questa mediazione, confrontata colle riflessioni precedenti da cui deriva, non è in primo luogo la riflessione pura, come quella che non è distinta dall'essenza e non ha ancora in lei il negativo, epperò nemmeno l'indipendenza delle determinazioni. Ma queste determinazioni hanno una sussistenza nel fondamento come nella riflessione tolta. — E nemmeno è dessa la riflessione determinante, le cui determinazioni hanno una essenziale indipendenza; perchè questa è andata giù nel fondamento, nella cui unità quelle son soltanto poste. — Questa mediazione del fondamento è quindi l'unità della riflessione pura e della riflessione determinante; le loro determinazioni ovvero il posto hanno una sussistenza, e viceversa la loro sussistenza è un posto. Siccome questa loro sussistenza è essa stessa un posto ossia ha una determinazione, esse son con ciò distinte dalla lor semplice identità e costituiscono la forma di fronte all'essenza.

L'essenza ha una forma e delle determinazioni di essa. Solo come fondamento l'essenza ha una stabile immediatezza, ossia è substrato. L'essenza come tale è uno stesso colla sua riflessione, ed è indistintamente il movimento stesso di questa. Non è quindi l'essenza, che lo percorre; e l'essenza non è nemmeno quello, da cui esso comincia come da un primo. Questa circostanza rende difficile l'esposizione della riflessione in generale; poichè non si può propriamente dire che l'essenza rientri in sè stessa; l'essenza

pare in sè [1], perchè non è nè avanti nè dentro il suo movimento, e questo non ha base alcuna su cui scorra. Un riferito sorge nel fondamento solo dietro il momento della riflessione tolta. Ma l'essenza come il substrato riferito è l'essenza determinata; a cagione di questo esser posto essa ha essenzialmente in lei la forma. — Le determinazioni formali all'incontro sono ora le determinazioni in quanto sono nell'essenza; questa sta loro in fondo come l'indeterminato che nella sua determinazione è indifferente di fronte a loro; esse hanno in lei la loro riflessione in sè. Le determinazioni riflessive dovrebbero aver la loro sussistenza in loro stesse ed essere indipendenti; ma la loro indipendenza è il lor risolversi. Così esse l'hanno in un altro; ma questo risolversi è appunto questa identità con sè ossia il fondamento del sussistere ch'esse si danno.

Alla forma appartiene in generale ogni determinato. È una determinazione formale, in quanto è un posto, ed è perciò un distinto da quello di cui è forma. La determinazione come qualità è una col suo substrato, cioè coll'essere. L'essere è l'immediatamente determinato, quello che non è ancora distinto dalla sua determinazione, — ossia quello che non è ancora in lei riflesso in sè, come la determinazione è quindi una determinazione che *è*, non ancora una determinazione posta. Le determinazioni formali dell'essenza sono inoltre come le determinazioni riflessive, secondo la lor più precisa determinazione, i dianzi considerati momenti della riflessione, l'identità e la differenza, questa in parte come diversità, in parte come opposizione. Ma oltracciò appartien qui anche la relazione del fondamento, in quanto è bensì la tolta determinazione della riflessione, ma è così in pari tempo l'essenza come posta. Al contrario non appartiene alla forma l'identità che il fondamento ha in sè, cioè che l'es-

(1) [Il parere è l'apparire come astratto apparire, l'apparire puro, cioè ancora senza un altro cui sia rivolta (ad-) l'apparenza. Nota del trad.]

ser posto come tolto e l'esser posto come tale, — il fondamento e il fondato, — sono un'unica riflessione, la quale costituisce l'essenza come semplice base, che è il sussistere della forma. Se non che questo sussistere è posto nel fondamento; ossia questa essenza è appunto essenzialmente come determinata, col che essa è anche daccapo il momento della relazione fondamentale e della forma. — Questa è l'assoluta relazione mutua della forma e dell'essenza, che l'essenza è semplice unità del fondamento e del fondato, ma in ciò è appunto essa stessa determinata, ossia è un negativo, e si distingue come base dalla forma, diventando però appunto in pari tempo fondamento e momento della forma.

La forma è quindi il tutto compiuto della riflessione di cui contiene anche questa determinazione, di esser tolta. Quindi, com'è una unità del suo determinare, è anche in relazione col suo esser tolta, con un altro, che non è esso stesso forma, ma è quello in cui è la forma. Come negatività essenziale riferentesi a sè stessa contro questo semplice negativo, essa è il ponente e il determinante; la semplice essenza al contrario è la base indeterminata e inattiva, in cui le determinazioni formali hanno la sussistenza o la riflessione in sè. — La riflessione esterna suol fermarsi a questa distinzione dell'essenza e della forma. Essa è necessaria, ma questo distinguere stesso ne è l'unità, così come questa unità fondamentale è l'essenza che si respinge da sè e fa di sè un esser posto. La forma è l'assoluta negatività stessa, o la negativa assoluta identità con sè, per cui appunto l'essenza non è essere, ma essenza. Presa astrattamente, questa identità è l'essenza qual contrapposto della forma; così come la negatività presa astrattamente come l'esser posto è la singola determinazione formale. Ma la determinazione, qual si è mostrata, è nella sua verità la negatività totale riferentesi a sè, la quale perciò come questa identità è in lei stessa la semplice essenza. La forma ha quindi nella sua propria identità l'essenza, come l'essenza ha nella sua natura negativa la forma assoluta. Non

si può dunque domandare in qual modo la forma sopravvenga all'essenza, perchè quella non è che il parere di questa in sè stessa, la sua propria riflessione insita in lei. La forma parimenti in lei stessa è la riflessione rientrante in sè, ossia l'essenza identica; nel suo determinare essa fa della determinazione un esser posto come esser posto. — La forma non determina dunque l'essenza, quasi che essa forma fosse veramente presupposta, separata dall'essenza, perchè così essa è la determinazione riflessiva inessenziale, che va incessantemente a fondo, col che è anzi essa stessa il principio del suo togliere ossia l'identica relazione delle sue determinazioni. La forma determina l'essenza, significa dunque: La forma nel suo distinguere toglie appunto questo distinguere, ed è quell'identità con sè che è l'essenza come sussistenza della determinazione. Essa è la contraddizione di esser tolta nel suo esser posta, e di aver la sussistenza in questo esser tolta, epperò è il principio o fondamento come essenza identica con sè nell'esser determinata o negata.

Queste differenze, della forma e dell'essenza, non son quindi che momenti della semplice relazione formale stessa. Ma esse debbono esser considerate e fissate più in particolare. La forma determinante si riferisce a sè come tolto esser posto; si riferisce quindi alla sua identità come a un altro. Si pone come tolta; presuppone con ciò la sua identità; l'essenza è secondo questo momento l'indeterminato, per il quale la forma è un altro. Così essa non è l'essenza, che è in lei stessa la riflessione assoluta, ma è determinata come identità priva di forma; è la materia.

b. Forma e materia.

L'essenza divien materia in quanto la sua riflessione si determina a rapportarsi ad essa come all'indeterminato privo di forma. La materia è pertanto quella semplice identità indistinta che è l'essenza, colla determinazione di esser l'altro della forma. Essa è quindi la vera e propria

base o substrato della forma, perchè costituisce la riflessione in sè delle determinazioni formali, ossia quell'indipendente cui esse si riferiscono come alla lor positiva sussistenza.

Quando si fa astrazione da tutte le determinazioni, da ogni forma di qualcosa, riman la materia indeterminata. La materia è un che di assolutamente *astratto*. (— La materia non si può nè vedere, nè sentire etc. — quel che si vede, o sente, è una *materia determinata*, vale a dire una unità di materia e forma). Quest'astrazione, da cui sorge la materia, non è però soltanto un *estrinseco* levare e toglier via la forma, ma, come si è mostrato, la forma si riduce di per sè stessa a questa semplice identità.

Inoltre la forma *presuppone* una materia alla quale si riferisce. Ma perciò esse due non si *trovano* una di fronte all'altra estrinsecamente e accidentalmente. Nè la materia nè la forma è *di per sè stessa*, ossia, in altri termini, *eterna*. La materia è l'indifferente rispetto alla forma, ma questa indifferenza è la *determinazione* dell'identità con sè, nella quale la forma ritorna come nella sua base. La forma *presuppone* la materia, appunto in quanto si pone come un tolto, epperò si riferisce a questa sua identità come a un altro. Viceversa la forma è presupposta dalla materia; perocchè questa non è la semplice essenza, che è appunto immediatamente l'assoluta riflessione, ma è quella stessa determinata come il positivo, ossia come quello che è solo qual negazione tolta. — Ma d'altro lato, siccome la forma si pone come materia solo in quanto toglie sè stessa e con ciò *presuppone* quella, la materia è anche determinata come sussistenza *priva di fondamento*. In pari tempo la materia non è determinata come fondamento della forma, ma, ponendosi come l'astratta identità della tolta determinazione formale, essa non è l'identità come fondamento, e la forma è perciò rispetto a lei senza fondamento. Forma e materia son pertanto determinate, l'una come l'altra, e non esser poste l'una dall'altra, a non esser fondamento l'una dell'altra. La materia è anzi l'iden-

tità del fondamento e del fondato, come base che sta di contro a questa relazione formale. Questa loro comune determinazione d'indifferenza è la determinazione della materia come tale, e costituisce anche la mutua relazione delle due. In pari maniera la determinazione della forma, di esser la relazione come di due distinti, è anch'essa l'altro momento del lor reciproco rapportarsi. — La materia, il determinato come indifferente, è il passivo a fronte della forma quale attivo. In quanto è il negativo che si riferisce a sè, quest'ultima è la contraddizione in sè stessa, ciò che si risolve, ciò che si respinge da sè e si determina. Essa si riferisce alla materia, ed è posta come tale che si riferisce a questa sua sussistenza come ad un altro. Al contrario la materia è posta come tale che si riferisce solo a sè stessa ed è indifferente verso altro; ma essa si riferisce in sè alla forma, poichè contiene la negatività tolta ed è materia solo per via di questa determinazione. Vi si riferisce come ad un altro soltanto perchè la forma non è posta in lei, soltanto perchè non è quella altro che in sè. Tien chiusa in sè la forma, ed è l'assoluta capacità di riceverla, soltanto perchè l'ha assolutamente in lei, perchè questa è la sua determinazione in sè. La materia deve quindi esser formata, e la forma si deve materializzare, si deve dar nella materia l'identità con sè o la sussistenza.

2. La forma determina quindi la materia, e la materia vien determinata dalla forma. — Siccome la forma stessa è l'assoluta identità con sè, epperò contiene in sè la materia, parimenti, siccome la materia nella sua pura astrazione o assoluta negatività ha in lei stessa la forma, così l'attività della forma sulla materia e il venir questa determinata da quella non è anzi altro che il togliersi della parvenza della loro indifferenza e distinzione. Questa relazione del determinato è così la mediazione di ciascuna delle due con sè per mezzo del suo proprio non essere, — ma queste due mediazioni sono un unico movimento e la restaurazione della loro originaria identità, — l'intrinsecazione della loro estrinsecazione.

In primo luogo forma e materia si presuppongono reciprocamente. Come si è mostrato, ciò vuol dire: L'unica unità essenziale è un riferimento negativo a sè stessa; così essa si scinde nell'identità essenziale, determinata come base indifferente, e nella differenza essenziale o negatività, come forma determinante. Quell'unità dell'essenza e della forma, che si contrappongono come forma e materia, è il fondamento assoluto che si determina. In quanto essa unità si rende un diverso, la relazione, a cagione della fondamentale identità dei diversi, diviene un presupporsi reciproco.

In secondo luogo, la forma come per sè stante è inoltre la contraddizione che toglie sè stessa. Ma essa è anche posta come cotesta contraddizione, perchè è in un medesimo tempo per sè stante e riferita a un altro; — quindi si toglie. Siccome ha essa stessa due lati, così anche questo togliere ha il doppio lato per cui, primieramente, la forma toglie la sua propria indipendenza, fa di sè un posto, qualcosa che è in un altro; e questo suo altro è la materia. Secondariamente la forma toglie la sua determinazione di fronte alla materia, la sua relazione a quella, epperò toglie il suo esser posta e si dà con ciò una sussistenza. In quanto toglie il suo esser posta, questa sua riflessione è la propria identità nella quale passa. In quanto però in pari tempo estrinseca questa identità e se la contrappone come materia, quella riflessione dell'esser posto in sè è come unione con una materia in cui acquista sussistenza. Tanto dunque nell'unione colla materia quasi con un altro (secondo il primo lato, per cui essa fa di sè un posto), quanto anche in cotesto, la forma si fonde colla sua propria identità.

L'attività della forma pertanto, per cui la materia vien determinata, consiste in un contegno negativo della forma verso sè stessa. Ma viceversa essa si conduce con ciò anche negativamente verso la materia; se non che questo venir determinata la materia è parimenti il proprio movimento della forma stessa. Questa è libera dalla materia, ma

toglie via questa sua indipendenza; la sua indipendenza però è la materia stessa, perchè è in questa ch'essa ha la sua identità essenziale. In quanto dunque fa di sè un posto, questa è una medesima cosa col suo fare della materia un determinato. — Guardando però dall'altro lato, la propria identità della forma è resa in pari tempo estrinseca a sè, e la materia è il suo altro; perciò la materia viene anche non determinata, a cagione di ciò che la forma toglie via la propria indipendenza. Ma la materia è indipendente solo di fronte alla forma; in quanto il negativo si toglie via, si toglie via anche il positivo. In quanto dunque la forma si toglie, cessa anche quella determinazione della materia ch'essa ha rispetto alla forma, di esser cioè la sussistenza indeterminata.

Questo, che appare quale attività della forma, è inoltre anche il proprio movimento della materia stessa. La determinazione in sè, ossia il dover essere della materia, è la sua assoluta negatività. Per mezzo di questa la materia non solo si riferisce assolutamente alla forma come a un altro, ma questo esterno è la forma ch'essa stessa ha in sè come racchiusa. La materia è la medesima contraddizione in sè che è contenuta nella forma, e questa contraddizione non è, come la sua soluzione, che una sola. La materia è poi contraddittoria in sè stessa perchè, essendo l'indeterminata identità con sè, è in pari tempo l'assoluta negatività. Si toglie quindi via in lei stessa, e la sua identità si spezza nella sua negatività, e questa ottiene in quella la sua sussistenza. In quanto dunque la materia vien determinata dalla forma come da un esterno, essa raggiunge con ciò la sua determinazione, e l'esteriorità del contegno tanto per la forma quanto per la materia consiste in ciò che ciascuna, o meglio la loro unità originaria, nel suo porre in pari tempo presuppone; per lo che il riferimento a sè è insieme riferimento a sè come a un tolto, ossia riferimento al proprio altro.

In terzo luogo, mediante il movimento della forma e della materia la loro unità originaria da un lato è ristabi-

lita, dall'altro lato è ormai un'unità posta. La materia determina tanto sè stessa, quanto questo determinare è per lei un estrinseco agire della forma; viceversa la forma determina tanto solamente sè, ossia ha in sè stessa la materia che vien da lei determinata, quanto nel suo determinare si riferisce a un altro. E tutti e due, l'agire della forma e il movimento della materia, son lo stesso, meno che quello è un agire, cioè la negatività come posta, questo invece è un movimento o un divenire, cioè la negatività come determinazione in sè. Il resultato è quindi l'unità dell'essere in sè e dell'esser posto. La materia, come tale, è determinata, ossia ha necessariamente una forma, e la forma è assolutamente forma materiale, sussistente.

La forma, in quanto presuppone una materia come il suo altro, è finita. Essa non è principio o fondamento, ma è soltanto l'attivo. In pari modo la materia, in quanto presuppone la forma come il suo non essere, è la materia finita; nemmeno essa è fondamento o principio dell'unità sua colla forma, ma è soltanto la base per la forma. Però nè questa materia finita, nè la forma finita hanno verità alcuna; ciascuna di esse si riferisce all'altra, ossia, soltanto la loro unità è la verità loro. Entrambe le determinazioni tornano in questa unità e in essa tolgon via la loro indipendenza, col che quell'unità si dà a vedere qual loro fondamento. La materia è quindi fondamento della sua determinazione formale solo in quanto non è materia come materia, ma è l'assoluta unità dell'essenza e della forma; in egual maniera la forma è fondamento della sussistenza delle sue determinazioni solo in quanto è quella medesima unica unità. Ma questa unica unità, come assoluta negatività e più determinatamente come unità esclusiva, è presupponente nella sua riflessione, ossia sono una sola attività il conservarsi, nel porre, come posto nell'unità, e il respingersi da sè stesso, il riferirsi a sè come a sè, e il riferirsi a sè come a un altro. Vale a dire, il venir determinata la materia dalla forma è la mediazione dell'essenza qual fondamento con sè in un'unità, per mezzo di sè stessa e per mezzo della negazione di sè stessa.

La materia formata o la forma avente una sussistenza non è ora soltanto quell'assoluta unità del fondamento con sè, ma è anche l'unità posta. È il movimento qui considerato, quello in cui il fondamento assoluto ha spiegati i suoi momenti come toglientisi, epperò come posti. Ossia l'unità ristabilita si è anche, nel suo fondersi con sè, respinta da sè stessa e determinata; perchè l'unità di quei momenti, essendo sorta per via di negazione, è anche unità negativa. Essa è quindi l'unità della forma e della materia come lor base, ma come lor base determinata, la quale è materia formata, ma di fronte alla forma e alla materia come di fronte a dei tolti e degl'inessenziali è in pari tempo indifferente. È il contenuto.

c. Forma e contenuto.

La forma sta anzitutto di contro all'essenza; così essa è in generale relazione fondamentale, e le sue determinazioni sono il fondamento e il fondato. Poi sta di contro alla materia, e così è riflessione determinante, e le sue determinazioni sono la determinazione riflessiva stessa e la sua sussistenza. Finalmente sta di contro al contenuto, e così le sue determinazioni son daccapo essa stessa e la materia. Quello che precedentemente era l'identico con sè, in primo luogo il fondamento, poi il sussistere in generale e in ultimo la materia, passa sotto il dominio della forma ed è daccapo una delle sue determinazioni.

Il contenuto ha primieramente una forma e una materia che gli appartengono e sono essenziali; esso è la loro unità. Ma in quanto questa unità è in pari tempo una unità determinata o posta, il contenuto sta di contro alla forma; questa costituisce l'esser posto ed è di fronte al contenuto l'inessenziale. Il contenuto è quindi indifferente di fronte a lei; essa comprende tanto la forma come tale, quanto anche la materia. Il contenuto ha dunque una forma e una materia, delle quali costituisce la base, e che son per lui come un semplice esser posto.

Il contenuto è secondariamente l'identico nella forma e nella materia, così che queste non siano altro che determinazioni indifferenti ed estrinseche. Sono in generale l'esser posto, che però nel contenuto è tornato nella sua unità o nel suo fondamento. L'identità del contenuto con sè stesso è quindi l'una volta quell'identità indifferente di fronte alla forma, l'altra volta invece è l'identità del fondamento. Il fondamento è dapprima scomparso nel contenuto. Ma il contenuto è in pari tempo la negativa riflessione delle determinazioni formali in sè. La sua unità, che in sulle prime non è che l'unità indifferente di fronte alla forma, è quindi anche l'unità formale o la relazione fondamentale come tale. Il contenuto ha quindi questa per sua forma essenziale, e il fondamento viceversa ha un contenuto.

Il contenuto del fondamento è dunque il fondamento tornato nella sua unità con sè. Il fondamento è dapprima l'essenza, che nel suo esser posta è identica con sè; come diversa e indifferente di fronte al suo esser posta essa è la materia indeterminata; ma come contenuto è insieme l'identità formata, e questa forma diventa relazione fondamentale perchè le determinazioni della sua opposizione nel contenuto son poste anche come negate. — Il contenuto è inoltre determinato in lui stesso, non solo al modo della materia come l'indifferente in generale, ma come la materia formata, così che le determinazioni della forma hanno una sussistenza materiale, indifferente. Da un lato il contenuto è l'identità essenziale del fondamento con sè nel suo esser posto, dall'altro lato è l'identità posta contro la determinazione fondamentale. Questo esser posto, che è come determinazione formale in quest'identità, sta di contro al libero esser posto, vale a dire alla forma qual relazione intiera di fondamento e fondato. Questa forma è il totale esser posto che rientra in sè; quella è quindi soltanto l'esser posto come immediato, la determinazione come tale.

Il fondamento con ciò si è fatto in generale fondamento determinato, e la determinazione stessa è questa doppia,

in primo luogo della forma e in secondo luogo del contenuto. Quella è la sua determinazione, di essere in generale estrinseco al contenuto, il quale di fronte a questa relazione è indifferente. Questa è la determinazione del contenuto che il fondamento ha.

B.

Il fondamento determinato.

a. Il fondamento formale.

Il fondamento ha un contenuto determinato. La determinazione del contenuto è, come si è mostrato, la base per la forma, il semplice immediato contro la mediazione della forma. Il fondamento è identità riferentesi negativamente a sè stessa, la quale diventa con ciò l'esser posto. Essa si riferisce negativamente a sè, in quanto in questa sua negatività è identica con sè. Questa identità è la base o il contenuto, che in questo modo costituisce l'unità indifferente o positiva della relazione fondamentale ed è quello che la media.

In questo contenuto è anzitutto scomparsa la determinazione reciproca del fondamento e del fondato. La mediazione è però inoltre unità negativa. Il negativo in quanto è in quella base indifferente ne è la determinazione immediata, per cui il fondamento ha un contenuto determinato. Ma il negativo è poi la negativa relazione della forma a sè stessa. Da un lato il posto toglie sè stesso e torna nel suo fondamento; ma il fondamento, l'indipendenza essenziale, si riferisce negativamente a sè stesso e fa di sè un posto. Questa mediazione negativa del fondamento e del fondato è la particolar mediazione della forma come tale, la mediazione formale. Ora i due lati della forma, passando l'uno nell'altro, si pongono con ciò in comune in un'unica identità come tolti, epperciò in pari tempo la presuppon-

gono. Essa è il contenuto determinato, al quale pertanto la mediazione formale di per sè stessa si riferisce come al mediatore positivo. Cotesto contenuto è l'identico di ambedue, ed in quanto i due son differenti, ma ciascuno nella sua differenza è la relazione all'altro, esso è il loro sussistere, il sussistere di ciascuno come l'intiero stesso.

Da ciò risulta, che nel fondamento determinato si ha questo: In primo luogo un determinato contenuto vien guardato da due lati, una volta in quanto è posto come fondamento, e l'altra in quanto è posto come un fondato. Il contenuto stesso è indifferente a questa forma; nelle due forme esso non è che un'unica determinazione in generale. In secondo luogo il fondamento stesso è tanto un momento della forma, quanto quello che è posto da lui; questa è la loro identità quanto alla forma. È indifferente di quale delle due determinazioni si faccia un primo, da cui come dal posto si passi all'altro come al fondamento, oppur da cui come dal fondamento si passi all'altro come al posto. Il fondato considerato per sè, è il suo proprio togliersi; con ciò da un lato fa di sè il posto, e in pari tempo è un porre il fondamento. Lo stesso movimento è il fondamento come tale; esso fa di sè il posto; con ciò diventa fondamento di qualcosa, vale a dire che costì è tanto come un posto, quanto anche che solo costì è come fondamento. Che si abbia un fondamento, di ciò è fondamento il posto, e viceversa così è un posto il fondamento. La mediazione comincia tanto dall'uno quanto dall'altro; ciascun lato è tanto fondamento quanto posto, e ciascuno è l'intiera mediazione o l'intiera forma. — Questa intiera forma inoltre, in quanto è l'identico con sè, è la base di quelle determinazioni che sono i due lati del fondamento e del fondato. Forma e contenuto son così appunto una sola e medesima identità.

A cagione di questa identità del fondamento, o ragion d'essere, e del fondato, la ragion d'essere, cioè il fondamento, è sufficiente (limitando la sufficienza a questo rapporto). Non vi è nulla nel fondamento che non sia nel fondato,

come non vi è nulla nel fondato che non sia nel fondamento. Quando si domanda una ragione, ossia un fondamento, si vuol vedere in una maniera doppia quella medesima determinazione che è il contenuto, vederla cioè una volta nella forma del posto, e l'altra volta in quella dell'esser determinato in sè riflesso, vale a dire dell'essenzialità.

In quanto ora nel fondamento determinato fondamento e fondato sono entrambi l'intiera forma, e il contenuto ne è bensì un contenuto determinato, ma è però un solo e medesimo contenuto, il fondamento nei suoi due lati non è ancora determinato realmente, questi due lati non hanno un contenuto diverso. La determinazione è soltanto determinazione semplice, non ancora determinazione passata nei lati; non si ha il fondamento determinato altro che nella sua forma pura, cioè il fondamento o ragione formale. — Siccome il contenuto è soltanto questa semplice determinazione, che non ha in lei stessa la forma della relazione fondamentale, così la determinazione è il contenuto con sè identico, indifferente rispetto alla forma, mentre questa gli è estrinseca; esso è altro da lei.

Nota.

Quando la riflessione sulle ragioni o fondamenti determinati si attiene a quella forma di fondamento che si è qui manifestata, l'assegnare una ragione rimane un semplice formalismo e una vuota tautologia, che esprime nella forma della riflessione in sè, ossia dell'essenzialità, quel medesimo contenuto che già si ha nella forma dell'esistenza immediata, riguardata come posta. Cotesto assegnamento di ragioni è perciò accompagnato da quella medesima vuotezza che il discorrere in base al principio d'identità. Le scienze, specialmente le scienze fisiche, son piene di tautologie di questa sorta, che costituiscono quasi un privilegio della scienza. — Si assegna p. es. come ragione di ciò che i pianeti si muovono intorno al sole, la reciproca forza attrat-

tiva della terra e del sole. Con questo, quanto al contenuto, non si enuncia se non ciò che è racchiuso nel fenomeno, vale a dire la reciproca relazione di questi corpi nel loro moto, salvo che si esprime cotesto nella forma di una determinazione riflessa in sè, cioè di una forza. Quando poi si domanda che forza sia la forza attrattiva, la risposta è che è quella forza, la quale fa che la terra si muova intorno al sole; vale a dire ch'essa ha assolutamente lo stesso contenuto di quell'esistenza di cui dev'esser la ragione o il fondamento. La relazione della terra e del sole quanto al moto è la base identica del fondamento e del fondato. — Quando si spiega una forma di cristallizzazione dicendo che ha la sua ragione nella particolar disposizione in cui entrano fra loro le molecole, quella cristallizzazione che esiste è questa disposizione stessa, la quale viene espressa come ragione. Nella vita ordinaria queste etiologie, di cui le scienze hanno il privilegio, valgono per quel che sono, cioè per tautologiche, vuote cicalate. Se domandandosi perchè quest'uomo si metta in viaggio per recarsi alla città, si rispondesse assegnando per motivo, che v'ha nella città una forza attrattiva che ve lo fa andare, questa maniera di rispondere verrebbe riguardata come sciocca, mentre nelle scienze è ammessa e ricevuta (1). — Leibnitz rimproverò

---

(1) [È inutile ricordare al lettore il ridicolo che su questa sorta di spiegazioni aveva già sparso MOLIÈRE, quando nell'atto II, scena 6.ª, del *Mèdecin malgrè lui*, fa che al vecchio, il quale vorrebbe conoscer la causa per cui sua figlia ha perduta la parola, Sganarella risponda: « Tous nos meilleurs auteurs vous diront que c'est l'empêchement da l'action de la langue ». Del resto il difetto rilevato da Hegel nelle spiegazioni scientifiche, se si badi bene, è, più che un difetto particolare di queste spiegazioni, un difetto in generale dello spiegare, che, come nota anche ERDMANN, *Psychologische Briefe 10.er Brief.* (p. 229 dell'ediz. di Lipsia, 1882), non consiste appunto in altro, che nel dir lo stesso in una forma diversa. Nè con ciò, come si potrebbe credere da taluno, si vuol affatto significare che, dunque, lo spiegare sia « inutile ». Non è più « inutile » di quel che sia « inutile » la riflessione, da cui esso deriva e che in esso culmina e trionfa. È una forma di attività che lo spirito deve attraversare per poter giungere a una forma di attività più alta, di fronte alla quale, allora, lo spiegare avrà perduta la sua importanza (V. il passo di Erdmann nella mia nota alla Sez. III, Cap. III, B. b). Ma perchè lo spiegare sia poi effettivamente uno spie-

alla forza attrattiva di Newton d'essere appunto una qualità occulta simile a quelle che a scopo di spiegazione venivano adoprate dagli scolastici. Si dovrebbe farle anzi il rimprovero opposto, che sia cioè una qualità troppo conosciuta; poichè non ha altro contenuto che il fenomeno stesso. — Quello per cui cotesta maniera di spiegare appunto si raccomanda, è la sua grande chiarezza e comprensibilità; perchè nulla è più chiaro e comprensibile di ciò che p. es. una pianta abbia la sua ragion d'essere in una forza vegetativa, vale a dire in una forza che produce piante. — Qualità occulta si potrebbe chiamar cotesta solo nel senso che la ragion d'essere deve avere un altro contenuto da quello di ciò che si tratta di spiegare, e che siccome un tal contenuto non viene assegnato, così quella forza adoprata per la spiegazione è ad ogni modo una ragion d'essere occulta, poichè una ragion d'essere, quale si richiede, non viene assegnata. Con questo formalismo si spiega qualcosa tanto poco, quanto poco si conoscerebbe la natura di una pianta, se io dicessi che è una pianta. Con tutta la chiarezza di questa proposizione, oppur del dire che una pianta ha la sua ragion d'essere in una forza produttiva di piante, si può perciò chiamar questa una maniera di spiegazione molto occulta.

In secondo luogo, per ciò che si riferisce alla forma, si presentano in questa maniera di spiegazione entrambi gli opposti indirizzi della relazione fondamentale, senza esservi conosciuti nel lor rapporto determinato. Il fondamento è da una parte fondamento, come la in sè riflessa determinazione di contenuto di quell'esistenza ch'esso fonda; dall'altro lato è il posto. È quello in base a

---

gare, bisogna almeno che non si riduca a una tautologia, come avviene quando invece di quella differenza di vera e propria forma, di forma concreta (e quindi di contenuto, come più volentieri si esprime Hegel) si pone una differenza di semplice forma, ossia una differenza formale, vuota. Solo di questa sorta di spiegazioni si burla Hegel, come si era già burlato Molière. Nota del trad.]

cui si deve comprendere l'esistenza; ma viceversa da questa si conclude a quello, e il fondamento vien compreso in base all'esistenza. La faccenda principale di questa riflessione consiste cioè nel trovare i fondamenti, ossia le ragioni d'essere o i principii, derivandoli dall'esistenza, vale a dire, nel metter l'esistenza immediata nella forma dell'esser riflesso. Il fondamento, invece di essere in sè e per sè, di essere indipendente, è anzi a quel modo il posto e il derivato. Ora siccome, con questo modo di procedere, esso è aggiustato in conformità del fenomeno e le determinazioni sue riposano su questo, è certo che il fenomeno vien fuori diritto diritto e col vento in poppa dal suo fondamento o ragion d'essere. Ma con ciò la conoscenza non si è avanzata punto. Essa si aggira in una differenza di forma, differenza che questa stessa maniera di procedere rovescia e toglie. Una delle difficoltà maggiori, che s'incontrano a familiarizzarsi colle scienze dove prevale questo procedere, nasce pertanto da questo capovolgimento della posizione, consistente nel mandare avanti come principio quello che di fatto è derivato, e mentre si passa alle conseguenze, nel portar fuori di fatto solo in esse il principio di quei pretesi principii. Nell'esposizione si comincia coi fondamenti; si pongon questi per aria come principii e come concetti primi. Son determinazioni semplici, senz'alcuna necessità in sè e per sè stesse; ciò che segue dev'esser basato su di esse. Quindi chi vuol penetrare in coteste scienze, deve cominciare coll'inculcare a sè stesso quei principii; lavoro che riesce duro alla ragione, poichè deve ammettere e ritener come base quello che è senza fondamento. Va innanzi meglio di tutti chi, senza pensarci troppo, accetta i principii come dati, e li adopra d'allora in poi come regole fondamentali del proprio intelletto. Senza questo metodo non si può raggiungere il cominciamento, come nemmeno si può senza di esso fare alcun progresso. Questo però vien ora ostacolato da ciò che vi vien fuori il contraccolpo del metodo, che in quel che segue vuol far vedere il derivato, mentre nel fatto soltanto esso contien le ragioni di quelle

presupposizioni. Inoltre, siccome ciò che segue si mostra come l'esistenza dalla quale fu derivato il principio, questo rapporto, in cui è stato tirato il fenomeno, mette in diffidenza verso la maniera in cui esso è stato esposto, perchè si vede che non è stato espresso nella sua immediatezza, ma come documento giustificativo del principio. Ma poichè questo è a sua volta derivato da quello, si desidera anzi di vedere il fenomeno nella sua immediatezza, per poter da lui giudicar del principio. Quindi è che in una esposizione simile, dove quello, che propriamente fonda, si presenta quale un dedotto, non si sa che cosa pensare nè del principio, nè del fenomeno. L'incertezza, specialmente quando la maniera di spiegarsi non è rigorosamente conseguente, ma un po' *alla buona*, viene aumentata da ciò che da ogni parte trapelano indizii e circostanze del fenomeno, i quali accennano a più e spesso a qualcosa di affatto diverso da quello che semplicemente è contenuto nei principii. L'imbroglio diventa infine anche maggiore, in quanto si mischiano delle determinazioni riflesse e meramente ipotetiche colle determinazioni immediate del fenomeno stesso, quando si enunciano quelle nella stessa maniera come se appartenessero all'esperienza immediata. Così molti, che si accostino in buona fede a queste scienze, possono benissimo credere che le molecole, gl'interstizii vuoti, la forza centrifuga, l'etere, il raggio di luce separato, la *materia* elettrica, magnetica e simili siano cose o rapporti che, dato il modo in cui se ne parla quasi d'immediate determinazioni dell'esistenza, si trovino effettivamente *nella percezione*. Coteste determinazioni servono come primi principii per altro, vengono enunciate ed applicate fiducialmente come realtà, e dall'altro lato si lasciano in buona fede valer per tali, finchè uno si accorge che sono invece determinazioni ricavate da quello che vi si dovrebbe fondar sopra, ipotesi e finzioni dedotte per opera di una riflessione priva di critica. Infatti ci si trova in una specie di circolo magico, dove le determinazioni dell'esistenza e le determinazioni della riflessione, il fondamento e il fondato, i fenomeni e i

fantasmi perpetuamente si confondono e godono fra loro di un rango eguale.

Insieme colla faccenda formale di questa guisa di spiegazione basata su fondamenti, ragioni o principii, si sente però anche dire, nonostante ogni spiegazione per via delle ben note forze e materie, che noi non conosciamo l'intima essenza di queste stesse forze e materie. Nel che non è da vedere se non la confessione che questa sorta di motivazione è assolutamente insufficiente a sè stessa; che essa stessa esige ben altro che non simili fondamenti, ragioni o principii. Solo che allora non si scorge a quale scopo mai ci si affatichi con queste spiegazioni, non si vede perchè non si cerchi quell'altro o perchè almeno non si lascino coteste spiegazioni da parte, e non ci si fermi ai puri e semplici fatti.

b. Il fondamento reale.

La determinazione del fondamento, come si è mostrato, è da una parte determinazione della base o determinazione di contenuto; d'altra parte è l'esser altro nella relazione fondamentale stessa, cioè la differenza del suo contenuto e della forma; la relazione di fondamento e fondato scorre come una forma estrinseca sul contenuto, che è indifferente rispetto a queste determinazioni. — Nel fatto però i due non sono fra loro estrinseci; poichè il contenuto sta nell'esser l'identità del fondamento con sè stesso nel fondato, e del fondato nel fondamento. Il lato del fondamento si è mostrato essere esso stesso un posto, e il lato del fondato si è dato a vedere come quello che è esso stesso un fondamento; ciascun lato è in lui stesso questa identità dell'intiero. Siccome però cotesti lati appartengono in pari tempo alla forma e ne costituiscono la differenza determinata, ciascuno di essi è nella sua determinazione l'identità dell'intiero con sè. Ciascuno ha quindi un contenuto diverso rispetto all'altro. — Ovvero, considerando la cosa dalla parte del contenuto, siccome questo è l'identità come identità della

relazione fondamentale con sè, esso ha essenzialmente in lui stesso questa differenza di forma ed è come fondamento un altro che come fondato.

Ora in ciò che fondamento e fondato hanno un contenuto diverso la relazione fondamentale ha cessato di essere una relazione formale. Il retrocedere nel fondamento e il sorger da lui come un posto non è più la tautologia; il fondamento è realizzato. Quindi allorchè si domanda una ragione, cioè un fondamento, si vuol propriamente avere come ragione un'altra determinazione di contenuto che non sia quella di cui si domanda la ragione.

Questa relazione si determina ora ulteriormente. In quanto cioè i suoi due lati sono un contenuto diverso, sono indifferenti fra loro; ciascuno è una determinazione immediata, identica con sè. Inoltre siccome il fondamento e il fondato son riferiti l'uno all'altro, il fondamento è ciò che è riflesso in sè nell'altro come nel suo esser posto; dunque il contenuto che appartiene al lato del fondamento è anche nel fondato; questo, in quanto è il posto, ha soltanto in quello la sua identità con sè e la sua sussistenza. Ma oltre a questo contenuto del fondamento il fondato ha ormai anche il suo contenuto particolare, ed è quindi l'unità di un contenuto doppio. Ora come unità di diversi questa è bensì la loro unità negativa, ma poichè quelli son determinazioni di contenuto reciprocamente indifferenti, essa è soltanto la lor relazione vuota, priva in sè stessa di contenuto, non già la lor mediazione; è un uno o un qualcosa come loro collegamento estrinseco.

Nella relazione fondamentale reale si ha pertanto questa duplicità, cioè una volta quella determinazione, che è fondamento, continuata con sè stessa nell'esser posto, così da costituire il semplicemente identico del fondamento e del fondato; e il fondato contiene in questo modo completamente in sè il fondamento; la relazione loro è indistinta compattezza essenziale. Quello che nel fondato si sopraggiunge ancora a questa semplice essenza è quindi soltanto una forma inessenziale, sono delle estrinseche determina-

zioni di contenuto, che come tali son libere dal fondamento e costituiscono una immediata moltiplicità. Cotesto inessenziale non ha dunque per fondamento quell'essenziale, e questo non è nemmeno il fondamento della relazione in cui i due stanno fra loro nel fondato. È un identico positivo che risiede nel fondato, ma che non vi si pone in alcuna differenza di forma, restando invece, come contenuto riferentesi a sè stesso, una indifferente base positiva. In secondo luogo ciò che è collegato nel qualcosa con questa base è un contenuto indifferente, ma come lato inessenziale. L'importante è la relazione della base e della moltiplicità inessenziale. Ma questa relazione, poichè le determinazioni riferite sono un contenuto indifferente, non è fondamento; una di quelle è bensì determinata come contenuto essenziale, e l'Altro soltanto come contenuto inessenziale ovvero posto, ma come contenuto riferentesi a sè questa forma è estrinseca ad ambedue. L'uno del qualcosa, che costituisce la lor relazione, non è perciò relazione di forma, ma è soltanto un legame estrinseco che non contiene come posto l'inessenziale molteplice contenuto; non è dunque anch'esso altro che base.

Il fondamento, in quanto si determina come reale, si spezza quindi, a cagione della diversità di contenuto che costituisce la sua realtà, in determinazioni estrinseche. Le due relazioni, il contenuto essenziale come semplice immediata identità del fondamento e del fondato, e poi il qualcosa come relazione del contenuto differente, son due basi diverse. La forma con sè identica del fondamento, ch'esso sia una volta come essenziale e l'altra volta come posto, è sparita. La relazione fondamentale è così divenuta estrinseca a sè stessa.

È pertanto ora un fondamento estrinseco, che connette un contenuto diverso e determina quale sia il fondamento e quale il posto da quello; nel contenuto bilaterale stesso questa determinazione non c'è. Il fondamento reale è quindi relazione ad altro, da una parte relazione del contenuto a un altro contenuto, d'altra parte relazione della relazione

fondamentale stessa (cioè della forma) ad altro, vale a dire a un immediato, a un che non posto da lei.

NOTA.

La relazione fondamentale formale racchiude soltanto un unico contenuto per il fondamento e per il fondato. In questa identità sta la sua necessità, ma in pari tempo la sua tautologia. Il fondamento reale contiene un contenuto diverso. Ma con ciò interviene l'accidentalità e l'estrinsecità della relazione fondamentale. Da un lato quello che vien considerato come l'essenziale epperò come la determinazione fondamentale non è fondamento delle altre determinazioni che son collegate con quella. D'altro lato è anche indeterminato quale fra diverse determinazioni di contenuto di una cosa concreta debba esser presa come essenziale e come fondamento; è quindi libera la scelta fra esse. Così sotto il primo aspetto p. es. il fondamento di una casa son le sue fondamenta. Quello per cui queste son fondamento è la gravità insita nella materia sensibile, quello che è assolutamente identico così nel fondamento come nella casa fondata. Che ora nella materia grave si trovi una differenza tale, qual è quella delle fondamenta e di una modificazione diversa da loro, per cui essa costituisce un'abitazione, è perfettamente indifferente al grave stesso; la relazione sua alle altre determinazioni di contenuto dello scopo, della distribuzione della casa etc. gli è estrinseca. Esso quindi ne è bensì la base, ma non il fondamento. La gravità è tanto fondamento o ragione dello star su di una casa, quanto del cader di una pietra. La pietra ha questa ragione, la gravità, in sè; ma che abbia una ulterior determinazione di contenuto, per cui non è soltanto un grave, ma è pietra, ciò è estraneo alla gravità. È posto inoltre da un altro, che la pietra sia stata precedentemente allontanata dal corpo su cui cade; come anche il tempo e lo spazio e la lor relazione, il moto, sono un altro contenuto che non la gravità, e possono essere immaginati (come si suol dire) senza di essa, e

per conseguenza non sono essenzialmente posti da lei. — Essa è persino anche la ragione di ciò che un proiettile eseguisce il movimento opposto a quello della caduta. — Dalla diversità delle determinazioni, di cui la gravità è ragione, si vede chiaro che occorre insieme un altro che la faccia esser ragione di questa oppur di un'altra determinazione.

Quando si dice della natura, che essa è la ragion d'essere del mondo, quello che vien chiamato natura è da un lato uno stesso col mondo, e il mondo non è se non la natura stessa. Ma essi sono anche distinti, così che la natura è piuttosto l'indeterminato, o per lo meno è l'essenza del mondo determinata solo in quelle differenze generali che son leggi, è quell'essenza identica con sè, mentre alla natura, perchè sia mondo, si sopraggiunge ancora estrinsecamente una moltiplicità di determinazioni. Queste però non hanno la lor ragion d'essere nella natura come tale, che è anzi l'indifferente di fronte a loro quali accidentalità. — Si ha lo stesso rapporto, quando si determina Dio come ragion d'essere della natura. Come ragion d'essere di questa, Dio ne è l'essenza; la natura contiene in sè questa essenza ed è un identico con lei [1]. Ma ha anche una ulterior moltiplicità, che è distinta dalla ragion d'essere stessa. È il terzo, in cui son collegati due diversi. Quella ragion d'essere non è nè ragion d'essere della moltiplicità da lui diversa, nè ragion d'essere del suo collegamento con essa. La conoscenza della natura non vien quindi tratta da Dio come ragion d'essere, perchè Dio non sarebbe così che l'essenza generale della natura, non racchiudendo la natura in quanto essenza e natura determinata.

L'assegnazione di fondamenti reali, a cagione di questa differenza di contenuto del fondamento (o propriamente della base), e a cagione di quello che è con esso collegato nel fon-

---

(1) [Come il particolare è un identico coll'universale, o come il determinato è identico coll'indeterminato. Nota del trad.]

dato, è dunque anch'essa un formalismo, non meno che il fondamento formale stesso. In questo il contenuto identico con sè è indifferente alla forma; ciò ha parimenti luogo nel fondamento reale. Perciò è ora inoltre il caso ch'esso non contiene in lui stesso, quale delle molteplici determinazioni si debba prendere come determinazione essenziale. Il qualcosa è un concreto di tali molteplici determinazioni che vi si mostrano egualmente stabili e permanenti. Così l'una di esse come l'altra può quindi esser determinata qual fondamento, cioè come la determinazione essenziale, rispetto alla quale allora l'altra sia soltanto un posto. Si connette con ciò quello che fu già accennato, cioè che quando si ha una determinazione, che in un certo caso vien riguardata come fondamento di un'altra, da ciò non segue che quest'altra in un altro caso, oppure in generale, sia posta insieme con quella. La pena, ad esempio, ha queste molteplici determinazioni, di esser cioè una retribuzione, e poi un esempio, una minaccia che la legge fa per intimorire, e quindi anche un mezzo per portare il delinquente al ravvedimento e all'emenda. Ognuna di queste diverse determinazioni è stata considerata qual fondamento della pena, perchè ognuna è una determinazione essenziale, e con ciò le altre, in quanto da lei diverse, vengon determinate rispetto a lei solo come un che di accidentale. Quella però, che è stata presa come fondamento, non è ancora tutta la pena; questo concreto contiene anche quelle altre, che vi son soltanto connesse colla prima senza che abbiano in essa il lor fondamento [1]. — Così anche un impiegato ha una capacità per l'impiego, ha come individuo una parentela, ha questa o quella conoscenza, ha un carattere particolare, si trovò in queste o quelle circostanze ed occasioni di mo-

---

(1) [Chi voglia vedere le varie determinazioni contenute nella pena, e conoscer quindi le varie dottrine intorno all'origine e al fine di essa, le potrà trovare brevemente e lucidamente riassunte nel Programma del Corso di Diritto Criminale dettato nella R. Università di Pisa dal Professore Francesco Carrara, Parte generale, Sez. II, capp. 2.° e 3.° (Lucca, 1871, pag. 373 e segg.). Nota del trad.]

strarsi etc. Ciascuna di queste circostanze può esser la ragione, o può riguardarsi come la ragione, ch'egli abbia questo certo impiego; tali circostanze sono un contenuto svariato che si trova collegato in un terzo; la forma di esser reciprocamente determinato come l'essenziale e come il posto, gli è estrinseca. Ciascuna di queste proprietà è essenziale all'impiegato, poichè per via di essa egli è quel determinato individuo che è; in quanto l'impiego può esser riguardato come una determinazione posta estrinsecamente, ciascuna di quelle proprietà può esser determinata rispetto all'impiego come ragion d'essere, ma viceversa anche quelle si posson considerare come poste, e l'impiego come loro ragion d'essere. Come stiano effettivamente, cioè nel caso singolo, questa è una determinazione estrinseca alla relazione fondamentale e al contenuto stesso; è un terzo, che conferisce a quelle proprietà la forma di fondamento e di fondato.

Così in generale ogni esistenza può avere più sorta di fondamenti o ragioni. Ciascuna delle sue determinazioni di contenuto penetra, come identica con sè, il tutto concreto, e si può quindi riguardare come essenziale. A cagione dell'accidentalità del collegamento è sempre aperta la porta ai più svariati riguardi, vale a dire a determinazioni che stanno fuori della cosa stessa. — Che un principio abbia questa o quella conseguenza, è pertanto parimenti accidentale. I motivi morali p. es. sono determinazioni essenziali della natura etica, ma quel che ne consegue è in pari tempo un'esteriorità diversa da loro, che ne consegue, o anche non ne consegue; solo mediante un terzo essa si sopraggiunge loro. Più esattamente la cosa è da intender così, che alla determinazione morale, se è motivo, non sia accidentale di avere una conseguenza o un fondato, ma che sia invece in generale accidentale, che di essa si faccia un motivo oppur no[1]. Se non che siccome quel contenuto,

(1) [In generale, quando una certa circostanza vien presa come motivo di un'azione, l'azione ne consegue necessariamente (determinismo); ma la que-

che è la sua conseguenza quando di essa si sia fatto un motivo, ha daccapo la natura dell'esteriorità, così esso può essere immediatamente tolto, cioè levato di mezzo, da un'altra esteriorità. Da un motivo morale un'azione può dunque sorgere, oppur no. Viceversa un'azione può aver più sorta di motivi. Essendo un concreto, essa contiene molteplici determinazioni essenziali, ciascuna delle quali può pertanto essere assegnata come motivo. La ricerca e assegnazione delle ragioni, nella quale principalmente consiste il ragionamento o argomentazione, è perciò un perpetuo correr dietro a questa cosa o quella, il quale non contiene alcuna determinazione definitiva; di ogni cosa si posson portare una e parecchie buone ragioni, e così anche del suo opposto; e si possono aver ragioni in gran numero, senza che da esse venga fuori nulla. Quello che Socrate e Platone chiamano sofistica non è altro che l'argomentare in base a delle ragioni. A questo argomentare Platone contrappone la considerazione dell'idea, cioè della cosa in sè e per sè stessa, ossia nel suo concetto. Le ragioni son prese soltanto da essenziali determinazioni di contenuto, rapporti e riguardi di cui ciascuna cosa, precisamente come il suo opposto, ne possiede parecchi. Ognuna di coteste determinazioni, nella sua forma di essenzialità, val quel che val l'altra. Siccome non abbraccia l'intiero ambito della cosa, così è una ragione unilaterale, simile a quelle che sono a lor volta proprie degli altri particolari lati della cosa, mentre nessuna di esse esaurisce la cosa, che costituisce il lor nesso e tutte le contiene; nessuna di esse è ragion sufficiente, ossia è il concetto.

---

stione è di sapere se la circostanza si prenda o no come motivo. Questo non dipende dalla circostanza, ma dal terzo, cioè dall'individuo, che può fare della circostanza, o non farne, il motivo delle proprie azioni. In quanto l'individuo pone così egli stesso ciò che poi lo determinerà nel suo agire, egli nega il suo esser determinato per fatto d'altro, ossia è libero. Nota del trad.]

c. Il fondamento integrale.

1. Nel fondamento reale il fondamento come contenuto, e come relazione, son soltanto basi. Quello è soltanto posto come essenziale e come fondamento; la relazione è il qualcosa del fondato, come il substrato indeterminato di un contenuto vario, un suo nesso, che non è la riflessione sua propria, ma è una riflessione estrinseca epperò soltanto posta. La relazione fondamentale reale è quindi piuttosto il fondamento come tolto; essa costituisce anzi così il lato del fondato, ovvero dell'esser posto. Ma come esser posto il fondamento stesso è ora tornato nel suo fondamento; esso è ora un fondato, che ha un altro fondamento. Questo si determina pertanto così, che in primo luogo è l'identico col fondamento reale come col suo fondato; entrambi i lati hanno secondo questa determinazione un solo e medesimo contenuto; le due determinazioni di contenuto e il loro nesso nel qualcosa si trovano parimenti nel nuovo fondamento. Ma in secondo luogo il nuovo fondamento, in cui si è tolto quel soltanto posto nesso estrinseco, è come riflessione in sè la relazione assoluta delle due determinazioni di contenuto.

Con ciò che il fondamento reale stesso è tornato nel suo fondamento si ristabilisce in lui daccapo l'identità del fondamento e del fondato, ossia il fondamento formale. La relazione fondamentale sorta è perciò la relazione integrale, che contiene insieme in sè il fondamento formale e il fondamento reale, e media quelle determinazioni di contenuto che in quest'ultimo stavano come immediate una di fronte all'altra.

2. La relazione fondamentale si è pertanto più particolarmente determinata nella seguente maniera. Primieramente qualcosa ha un fondamento; contiene quella determinazione di contenuto, la quale è il fondamento, e ancora una seconda come posta da questo. Se non che come contenuto indifferente l'una di coteste determinazioni

non è fondamento in lei stessa, e l'altra non è in lei stessa il fondato di quella, ma questa relazione è nell'immediatezza del contenuto come una relazione tolta o posta, ed ha come tale il suo fondamento in un'altra. Questa seconda relazione, come distinta solo per la forma, ha il medesimo contenuto che la prima, cioè le due determinazioni di contenuto; però ne è il nesso immediato. Siccome nondimeno il collegato è un contenuto diverso in generale, e quindi una determinazione fra sè e sè indifferente, così quella relazione non è la vera relazione assoluta delle due determinazioni, che l'una di queste sia l'identico con sè nell'esser posto, e l'altra sia soltanto questo esser posto di quel medesimo identico; ma un qualcosa sostiene ambedue le determinazioni e costituisce la lor relazione non riflessa, ma soltanto immediata, la quale è quindi un fondamento soltanto relativo di fronte al nesso nell'altro qualcosa. I due qualcosa son dunque le due differenti relazioni di contenuto, che son risultate. Essi stanno nell'identica relazione fondamentale della forma; sono un solo e medesimo contenuto intiero, cioè le due determinazioni di contenuto e la relazione loro, e differiscono solo per la specie di questa relazione, che nell'uno è una relazione immediata, nell'altro una relazione posta; per lo che l'uno si distingue dall'altro solo quanto alla forma come fondamento e fondato. — Secondariamente questa relazione fondamentale è non soltanto formale, ma anche reale. Il fondamento formale trapassa nel reale, come si è mostrato. I momenti della forma si riflettono in sè stessi; sono un contenuto per sè stante e la relazione fondamentale contiene anche un particolar contenuto come fondamento e uno come fondato. Il contenuto costituisce primieramente l'identità immediata dei due lati del fondamento formale, i quali hanno così un unico e medesimo contenuto. Ma ha in lui stesso anche la forma, ed è così un doppio contenuto, che sta come fondamento e fondato. L'una delle due determinazioni di contenuto dei due qualcosa è quindi determinata non soltanto come tale che è loro comune secondo un con-

fronto esteriore, ma come quella che è il loro identico substrato e la base della lor relazione. Di fronte all'altra determinazione di contenuto essa è la determinazione essenziale, fondamento dell'altra come di quella che è posta, vale a dire in quel qualcosa, la cui relazione è la relazione fondata. Nel primo qualcosa, che è la relazione fondamentale, è immediatamente e in sè collegata colla prima anche questa seconda determinazione di contenuto. L'altro qualcosa contiene soltanto l'una determinazione in sè come quello in cui esso è immediatamente identico col primo qualcosa; l'altra la contiene come quella che vi è posta. La prima determinazione di contenuto ne è fondamento, per ciò ch'essa è originariamente collegata nel primo qualcosa coll'altra determinazione di contenuto.

La relazione fondamentale delle determinazioni di contenuto nel secondo qualcosa è così mediata dalla prima relazione, in sè, del primo qualcosa. Il sillogismo è che, siccome in un qualcosa la determinazione B è in sè collegata colla determinazione A, così nel secondo qualcosa, cui immediatamente non compete se non la sola determinazione A, con questa è collegata anche la B. Nel secondo qualcosa non è mediata soltanto questa seconda determinazione, ma è mediato anche che quello è il suo fondamento immediato, a cagione cioè della sua originaria relazione con B nel primo qualcosa. Questa relazione è pertanto fondamento del fondamento A, e tutta quanta la relazione fondamentale è nel secondo qualcosa come un posto o un fondato.

3. Il fondamento reale si dà a vedere come la a sè estrinseca riflessione del fondamento; la sua mediazione completa è la restaurazione della sua identità con sè. Ma in quanto questa ha con ciò in pari tempo acquistata l'esteriorità del fondamento reale, la relazione fondamentale formale è in questa unità di sè stessa e del fondamento reale così un fondamento che si pone, come un fondamento che si toglie; la relazione fondamentale si media con sè per mezzo della sua negazione. Anzitutto il fondamento, come relazione originaria, è relazione di determinazioni

di contenuto immediate. La relazione fondamentale ha qual forma essenziale per suoi lati due lati tali che son tolti, ossia son momenti. Quindi come forma di determinazioni immediate essa è la relazione con sè identica in pari tempo come relazione di una negazione. Con ciò essa è fondamento non in sè e per sè stessa, ma come relazione alla relazione fondamentale tolta. — In secondo luogo la relazione tolta o l'immediato, che è la base identica nella relazione originaria e nella relazione posta, è parimenti fondamento reale non in sè e per sè stessa, ma che sia fondamento, è posto da quel collegamento o nesso originario.

La relazione fondamentale nella sua totalità è pertanto essenzialmente riflessione che presuppone. Il fondamento formale presuppone la determinazione di contenuto immediata, e questa, qual fondamento reale, presuppone la forma. Il fondamento è dunque la forma come nesso immediato, ma in modo ch'essa si respinge da sè stessa e presuppone anzi l'immediatezza riferendovisi a sè come ad un altro. Questo immediato è la determinazione di contenuto, il semplice fondamento; ma come questo, cioè come fondamento, è parimenti respinto da sè, e si riferisce anch'esso a sè come ad un altro. — Così la total relazione di fondamento si è determinata qual mediazione condizionante.

C.

La condizione.

a. L'incondizionato relativo.

1. Il fondamento è l'immediato, e il fondato è il mediato. Ma il fondamento è riflessione che pone, e come tale fa di sè un esser posto, ed è riflessione che presuppone; così si riferisce a sè come a un tolto, a un immediato, per cui è esso stesso mediato. Questa mediazione, come progresso dall'immediato al fondamento, non è una riflessione

esterna, ma è, come si è veduto, la propria attività del fondamento, ossia, che è lo stesso, la relazione fondamentale è, come riflessione nell'identità con sè, altrettanto essenzialmente una riflessione che si estrinseca. L'immediato, cui il fondamento si riferisce come alla sua presupposizione essenziale, è la condizione. Il fondamento reale è quindi essenzialmente condizionato. La determinazione, ch'esso contiene, è l'esser altro di lui stesso.

La condizione è dunque in primo luogo un esser determinato immediato, molteplice. In secondo luogo questo esser determinato è in relazione con un altro, con qualcosa, che è fondamento, non di questo esser determinato, ma sotto un altro rispetto; perchè l'esser determinato stesso è immediato e senza fondamento. Secondo quella relazione esso è un posto; l'esser determinato immediato dev'essere come condizione non per sè, ma per altro. Ma in pari tempo questo, ch'esso sia così per altro, è appunto soltanto un esser posto; che sia un posto, è tolto nella sua immediatezza, e un esser determinato è indifferente quanto all'essere una condizione. In terzo luogo la condizione è un immediato tale, che costituisce la presupposizione del fondamento. Essa è in questa determinazione la relazione formale del fondamento tornata nell'identità con sè, ed è perciò il contenuto di quello. Ma il contenuto come tale è soltanto l'indifferente unità del fondamento, in quanto nella forma; senza forma non v'è contenuto. Esso si libera ancora da lei, in quanto la relazione fondamentale nel fondamento integrale diventa una relazione estrinseca rispetto alla sua identità, per lo che il contenuto acquista l'immediatezza. In quanto quindi la condizione è quello in cui la relazione del fondamento ha la sua identità con sè, essa ne costituisce il contenuto; ma siccome tal contenuto è l'indifferente rispetto a questa forma, così ne è il contenuto soltanto in sè, è tale, che soltanto deve diventar contenuto, e che pertanto costituisce per il fondamento il materiale. Posto qual condizione, l'esser determinato ha secondo il secondo momento la determinazione di perdere

la sua indifferente immediatezza e diventar momento di un altro. Per la sua immediatezza esso è indifferente di fronte a questa relazione; ma in quanto entra in essa, costituisce l'essere in sè del fondamento, ed è per esso l'incondizionato. Affin d'esser condizione, ha la sua presupposizione nel fondamento, ed è esso stesso condizionato; ma questa determinazione gli è estrinseca.

2. Qualcosa non è a cagione della sua condizione; la sua condizione non è la sua ragion d'essere o fondamento. La condizione è il momento dell'immediatezza incondizionata per la ragion d'essere, ma non è essa stessa il movimento e il porre, che si riferisce negativamente a sè e fa di sè un esser posto. Di contro alla condizione sta quindi la relazione fondamentale. Oltre alla sua condizione qualcosa ha anche un fondamento, una ragion d'essere. — Questa è il vuoto movimento della riflessione, perchè ha fuor di sè come sua presupposizione l'immediatezza. È però l'intiera forma e il mediare indipendente; poichè la condizione non è il suo fondamento. In quanto questo mediare si riferisce a sè come porre, da questo lato è anch'esso un immediato e un incondizionato; si presuppone bensì, ma come porre esternato o tolto; al contrario, quel ch'esso è secondo la sua determinazione, lo è in sè e per sè stesso. — In quanto la relazione fondamentale è così una per sè stante relazione a sè ed ha in lei stessa l'identità della riflessione, ha un suo contenuto particolare di fronte al contenuto della condizione. Quello è contenuto del fondamento, epperò formato essenzialmente; questo all'incontro non è che materiale immediato, cui la relazione al fondamento è in pari tempo così estrinseca, com'esso costituisce anche l'essere in sè di quello. È dunque una mistura di contenuto indipendente, che non ha alcuna relazione col contenuto della determinazione fondamentale, e di un contenuto tale, che vi entra, e che, come suo materiale, deve diventar momento di essa.

3. I due lati dell'intiero, la condizione e il fondamento, son dunque da una parte indifferenti e incon-

dizionati uno di fronte all'altro; l'uno come l'irrelativo, cui la relazione, nella quale è condizione, è estrinseca; l'altro come la relazione o forma, per la quale la determinata esistenza della condizione è soltanto qual materiale, come un passivo, la cui forma, ch'esso ha per sè in lui, è una forma inessenziale. Oltracciò ambedue sono anche mediati. La condizione è l'essere in sè del fondamento; essa è a tal punto un momento essenziale della relazione del fondamento, che è la semplice identità di questo con sè. Ma questo è anche tolto; questo essere in sè è soltanto un posto essere in sè; l'immediato esser determinato è indifferente quanto all'esser condizione. Che la condizione sia l'essere in sè per il fondamento costituisce dunque quel suo lato, da cui essa è condizione mediata. In pari modo la relazione fondamentale ha essa pure nella sua indipendenza una presupposizione, ed ha il suo essere in sè fuori di sè. — Con ciò ciascuno dei due lati è la contraddizione dell'immediatezza indifferente e della mediazione essenziale, ambedue le cose in un'unica relazione; — ossia la contraddizione del sussistere indipendente e della determinazione di esser soltanto momento.

b. L'incondizionato assoluto.

I due incondizionati relativi appaiono dapprima uno nell'altro; la condizione, quale immediato, nella relazione di forma del fondamento, e questa nell'immediato esserci come esser posto di quello. Ma ciascuno, al di fuori di questo rispecchiarsi del suo altro in lui, è indipendente, ed ha il suo particolar contenuto.

Anzitutto la condizione è un esserci immediato. La forma di questo ha i due momenti, l'esser posto, secondo cui esso è, come condizione, materiale e momento del fondamento, e l'essere in sè, secondo cui esso costituisce l'essenzialità del fondamento o la sua semplice riflessione in sè. Entrambi i lati della forma sono estrinseci all'im-

mediato esserci; poichè esso è la relazione fondamentale tolta. — Ma *in primo luogo* l'esserci non è in lui stesso che un togliersi nella sua immediatezza e un andar giù. L'*essere* è in generale soltanto il *divenire* essenza; è sua natura essenziale di far di sè quel posto e quell'identità, che mediante la sua negazione è l'immediato. Dunque la determinazione di forma dell'esser posto e del con sè identico essere in sè, la forma per cui l'immediato esser determinato è condizione, non gli sono estrinseche, ma esso è questa riflessione stessa. *In secondo luogo*, in quanto condizione, l'essere è ora anche posto come quello ch'esso essenzialmente è, vale a dire come momento, e con ciò di un altro, e insieme come l'essere in sè parimenti di un altro. Però esso è *in sè* soltanto per via della sua negazione, cioè mediante il fondamento e quella riflessione di questo, la quale si toglie e con ciò presuppone. L'essere in sè dell'essere è perciò soltanto un posto. Questo essere in sè della condizione ha i due lati, di esser da un lato la sua essenzialità come fondamento, e di essere invece dall'altro l'immediatezza del suo esserci. O meglio, ambedue son lo stesso. L'esserci è un immediato, ma l'immediatezza è essenzialmente il mediato, mediato cioè dal fondamento che toglie sè stesso. Come questa immediatezza mediata dal mediarsi che si toglie, esso è insieme l'essere in sè del fondamento e il suo essere incondizionato; ma questo essere in sè è in pari tempo anch'esso nient'altro che un momento o un esser posto, poichè è mediato. — La condizione è quindi l'intiera forma della relazione fondamentale. Essa ne è il presupposto essere in sè, ma con ciò appunto è un esser posto, e la sua immediatezza consiste nel far di sè un esser posto, nel respingersi perciò da sè stessa, in modo che nello stesso tempo va giù, ed è fondamento, fondamento che fa di sè un esser posto, epperò anche un fondato, mentre tutti e due sono un medesimo.

In egual maniera nel fondamento condizionato l'essere in sè non è soltanto come apparire di un altro in lui. Quel fondamento è l'indipendente riflessione del porre, ossia co-

testa riflessione come riferentesi a sè stessa, epperò l'identico con sè; vale a dire che è in lui stesso il suo essere in sè e il suo contenuto. Ma in pari tempo è riflessione che presuppone; si riferisce negativamente a sè stesso, e si pone di contro il suo essere in sè come altro da lui, e la condizione così secondo il suo momento dell'essere in sè come secondo quello dell'immediato esserci è il momento proprio della relazione fondamentale; l'immediato esserci è essenzialmente solo mediante il suo fondamento, ed è il suo momento come presupporre. Quello è quindi parimenti la totalità stessa.

Si ha dunque in generale solo un'unica totalità della forma; ma insieme solo un'unica totalità del contenuto. Poichè il contenuto particolare della condizione è contenuto essenziale solo in quanto è l'identità della riflessione con sè nella forma, o in quanto come questo immediato esserci è in lui stesso la relazione fondamentale. Questo è inoltre condizione solo mediante la presupponente riflessione del fondamento; è l'identità di quello con sè stesso, ossia il suo contenuto, cui esso fondamento si pone di contro. L'esserci non è quindi semplicemente per la relazione fondamentale un materiale privo di forma, ma avendo in lui stesso questa forma, è materia formata, e come quello che nell'identità con lei è in pari tempo indifferente di fronte a lei, è contenuto. È finalmente il medesimo contenuto di quello del fondamento, perchè è appunto contenuto in quanto è l'identico con sè nella relazione formale.

I due lati dell'intiero, la condizione e il fondamento, son dunque una sola unità essenziale, tanto come contenuto, quanto come forma. Essi trapassano di per sè stessi un nell'altro, ossia in quanto son riflessioni, pongon sè stessi come tolti, si riferiscono a questa lor negazione e si presuppongono reciprocamente. Ma questo è in pari tempo solo un'unica riflessione di entrambi, e il presupporre è quindi anch'esso uno solo; la sua reciprocità trapassa piuttosto in ciò che quelli presuppongono la loro unica identità come lor sussistenza e lor base. Questa, l'unico conte-

nuto e unità formale di entrambi, è il vero incondizionato, la cosa in sè stessa. — La condizione è, come sopra si è mostrato, solo il relativamente incondizionato. Si suol quindi considerarla essa stessa come un condizionato, e domandare una nuova condizione, col che si apre la strada al solito progresso all'infinito da condizione a condizione. Perchè ora a proposito di una condizione si domanda una nuova condizione, vale a dire, perchè si prende la condizione come un condizionato? Perchè la condizione è una certa esistenza finita. Questa però è una determinazione ulteriore della condizione, che non sta nel suo concetto. Ma la condizione come tale è un condizionato appunto perchè è il posto essere in sè; essa è quindi tolta nell'incondizionato assoluto.

Questo contiene ora in sè come suoi momenti entrambi i lati, la condizione e il fondamento; è l'unità in cui son rientrati. Tutti e due insieme costituiscono la sua forma o il suo esser posto. La cosa incondizionata è condizione di ambedue, ma la condizione assoluta, vale a dire quella che è essa stessa fondamento. — Come fondamento essa è ora l'identità negativa, che si è respinta in quei due momenti; — primieramente nella forma della tolta relazione fondamentale, di una moltiplicità immediata, priva di unità, esterna a sè stessa, che si riferisce al fondamento come a un altro da lei e in pari tempo ne costituisce l'essere in sè; secondariamente, sotto l'aspetto di una forma interna, semplice, che è fondamento, ma si riferisce all'immediato con sè identico come ad un altro, e lo determina qual condizione, vale a dire determina questo suo in sè come suo proprio momento. — Questi due lati presuppongono la totalità in modo che essa è quello che li pone. Viceversa, siccome essi presuppongono la totalità, così questa sembra anche a sua volta condizionata da quelli, e la cosa par che scaturisca dalla sua condizione e dal suo fondamento. Ma in quanto questi due lati si son mostrati come l'identico, il rapporto di condizione e fondamento è sparito; quelli son rabbassati a una parvenza; l'incondizionato

assoluto è nel suo movimento del porre e presupporre soltanto il movimento in cui questa parvenza si toglie. È l'attività della cosa, di condizionarsi e porsi di contro alle sue condizioni qual fondamento. La relazione sua, qual relazione delle condizioni e del fondamento, è però un parere dentro di sè, e il suo riferirsi a loro è il suo fondersi con sè stessa.

c. Il sorgere della cosa nell'esistenza.

L'assolutamente incondizionato è l'assoluto fondamento identico colla sua condizione, la cosa immediata, come quella che è veramente sostanziale. Qual fondamento questa si riferisce negativamente a sè stessa, fa di sè un esser posto, ma un essere posto che è la riflessione completa nei suoi lati e la relazione di forma in essi identica con sè, tal quale se ne è mostrato il concetto. Questo esser posto è quindi primieramente il fondamento tolto, la cosa come l'immediato scevro di riflessione, — il lato delle condizioni. Questo è la totalità delle determinazioni della cosa, — la cosa stessa, ma gettata fuori nell'esteriorità dell'essere; è la ristabilita cerchia dell'essere. Nella condizione l'essenza scioglie e manda via libera l'unità della sua riflessione in sè come un'immediatezza, che ormai però ha la determinazione di esser presupposizione condizionante, e di costituire essenzialmente soltanto uno dei lati dell'essenza stessa. Le condizioni son pertanto l'intiero contenuto della cosa, perchè son l'incondizionato nella forma dell'essere privo di forma. Esse hanno però a cagione di questa forma anche un'altra configurazione, come determinazioni del contenuto qual è nella cosa come tale. Appaiono come una moltiplicità priva di unità, mista con un elemento extraessenziale ed altre circostanze, che non appartengono alla cerchia dell'esserci in quanto costituisce le condizioni di questa cosa determinata. — Per la cosa assolutamente illimitata la condizione è la sfera stessa dell'essere. Il fondamento, che ritorna in sè, la

pone come la prima immediatezza cui si riferisce come al suo incondizionato. Questa immediatezza come riflessione tolta è la riflessione nell'elemento dell'essere, che pertanto si perfeziona come tale in modo da costituire un intiero. La forma seguita a crescere come determinazione dell'essere, ed appare così quale un contenuto molteplice diverso dalla determinazione della riflessione e indifferente di fronte a lei. L'inessenziale, che la sfera dell'essere ha in lei, e di cui essa, in quanto è condizione, si spoglia, è la determinazione dell'immediatezza, nella quale l'unità della forma è immersa. Questa unità di forma, come relazione dell'essere, vi è anzitutto come il divenire, — il passare di una determinazione dell'essere in un'altra. Ma il divenire dell'essere è inoltre un divenire essenza e un rientrare nel fondamento. L'esser determinato pertanto, che costituisce le condizioni, non viene veramente determinato come condizione e adoprato qual materiale da un altro, ma si fa di per sè stesso momento di un altro. — Il suo divenire non è inoltre un cominciar da sè come da un vero primo e immediato, ma la sua immediatezza è solo il presupposto, e il movimento del suo divenire è l'atto della riflessione stessa. La verità dell'esser determinato è quindi di esser condizione; la sua immediatezza è unicamente per mezzo della riflessione della relazione fondamentale, che pone sè stessa come tolta. Il divenire è con ciò come l'immediatezza soltanto la parvenza dell'incondizionato in quanto questo presuppone sè stesso, ed ha così la sua forma; e l'immediatezza dell'essere non è quindi essenzialmente che un momento della forma.

L'altro lato di questo parere dell'incondizionato è la relazione fondamentale come tale, determinata qual forma di fronte all'immediatezza delle condizioni e del contenuto. Ma essa è la forma della cosa assoluta, che ha in lei stessa l'unità della sua forma con sè stessa o il suo contenuto e, in quanto lo determina come condizione, in questo porre stesso toglie la sua diversità e riduce quello a momento, come viceversa dà a sè qual forma priva di essenza in que-

sta identità con sè l'immediatezza del sussistere. La riflessione del fondamento toglie l'immediatezza delle condizioni, e le riferisce a momenti nell'unità della cosa; ma le condizioni son ciò che è presupposto dalla cosa incondizionata stessa; con ciò essa toglie dunque il suo proprio porre, ossia il suo porre si riduce con ciò immediatamente esso stesso a un divenire. — Entrambi son quindi un'unica unità; il movimento delle condizioni in loro stesse è un divenire, un tornare nel fondamento a porre[1] il fondamento; ma il fondamento come posto, cioè come tolto, è l'immediato. Il fondamento si riferisce negativamente a sè stesso, fa di sè un esser posto e fonda le condizioni; ma in ciò che l'immediato esserci è così determinato quale un posto, il fondamento lo toglie e solo con ciò si fa fondamento. — Questa riflessione dunque è la mediazione della cosa incondizionata con sè per mezzo della sua negazione. O meglio, la riflessione dell'incondizionato è dapprima un presupporre, ma questo suo proprio togliersi è immediatamente un porre determinativo; in secondo luogo essa è in ciò immediatamente un togliere il presupposto e un determinar da sè; con ciò questo determinare è daccapo un togliere il porre ed è il divenire in sè stesso. Qui la mediazione, come ritorno a sè attraverso la negazione, è sparita; essa è semplice riflessione che appare in sè, e assoluto divenire privo di fondamento. Il movimento della cosa, di esser posta da un lato dalle sue condizioni, e dall'altro lato dal suo fondamento, è soltanto lo sparire della parvenza della mediazione. L'esser posto della cosa è con ciò un sorgere, il semplice mettersi in mostra nell'esistenza, un puro movimento della cosa a sè stessa.

Quando si son verificate tutte le condizioni di una cosa, essa entra nell'esistenza. La cosa è, prima che esista; e precisamente è in primo luogo come essenza,

---

(1) [L'edizione seconda delle Opere (1841) portava « und Setzen des Grundes ». Il Lasson invece legge « zum Setzen », ma non riferisce però questa correzione fra le altre nella nota *Zur Feststellung des Textes*. Nota del trad.]

o come incondizionato; secondariamente ha un esserci, ossia è determinata, e questo nell'accennata doppia maniera, da un lato nelle sue condizioni, dall'altro lato nella sua ragion d'essere. In quelle essa si è data la forma dell'essere estrinseco, privo di fondamento, perchè come assoluta riflessione è il negativo riferimento a sè e fa di sè la sua presupposizione. Questo presupposto incondizionato è quindi l'immediato privo di fondamento, il cui essere non è nulla, fuorchè un esistere come privo di fondamento. Quando dunque si trovano verificate tutte le condizioni della cosa, vale a dire quando è posta la totalità della cosa quale un immediato privo di fondamento, allora questa sparsa moltiplicità s'interna in lei stessa. — Nelle condizioni della cosa ci dev'essere la cosa intiera, ovvero, tutte le condizioni appartengono alla sua esistenza, perchè tutte costituiscono la riflessione; ossia, l'esserci, essendo condizione, è determinato dalla forma; le sue determinazioni son quindi determinazioni riflessive, e con una sono essenzialmente poste le altre. — L'internamento delle condizioni è sulle prime l'andar giù dell'immediato esserci, e il divenire del fondamento. Ma con ciò il fondamento è un fondamento posto, vale a dire che, pur essendo come fondamento, come fondamento appunto è tolto, ed è un essere immediato. Quando dunque si son verificate tutte le condizioni della cosa, esse si tolgono come immediata esistenza e presupposizione, e parimenti si toglie il fondamento. Il fondamento si mostra solo come una parvenza che immediatamente sparisce; questo sorgere è pertanto il tautologico movimento della cosa a sè, e la sua mediazione per mezzo delle condizioni e per mezzo del fondamento è la scomparsa di ambedue. L'uscire nell'esistenza è quindi talmente immediato, che è mediato solo dallo sparire della mediazione.

La cosa sorge dal fondamento o ragion d'essere. Non vien fondata ossia posta da quello in modo ch'esso le rimanga ancora sotto, ma il porre è il movimento all'infuori del fondamento che torna a sè stesso, ed è il suo

semplice sparire. Unendosi colle condizioni esso acquista l'immediatezza esteriore e il momento dell'essere. Non li acquista però come un che di estrinseco, nè per mezzo di una relazione estrinseca; ma qual fondamento fa di sè un esser posto, la sua semplice essenzialità va, nell'esser posto, insieme con sè, ed esso è in questo suo togliersi lo sparire della sua differenza dal suo esser posto, epperò semplice immediatezza essenziale. Il fondamento non riman dunque indietro come un diverso dal fondato, ma la verità del fondare è che il fondamento vi si unisce con sè stesso, e che quindi la sua riflessione in altro è la sua riflessione in sè stesso. Come la cosa è pertanto l'incondizionato, così è anche l'infondato, e sorge dal fondamento solo in quanto questo è andato giù e non è più; dall'infondato, vale a dire dalla propria essenziale negatività o pura forma.

Questa immediatezza mediata dal fondamento e dalla condizione, e identica con sè per via del togliersi della mediazione, è l'esistenza.

SEZIONE SECONDA

L'APPARENZA.

L'essenza deve apparire.

L'essere è l'astrazione assoluta. Questa negatività non gli è un che di estrinseco, ma esso è essere e nient'altro che essere, solo in quanto è quest'assoluta negatività. A cagione di essa l'essere è solo come essere che si toglie, ed è essenza. Ma viceversa anche l'essenza, come semplice eguaglianza con sè, è essere. La dottrina dell'essere contiene la prima proposizione: L'essere è essenza. La seconda proposizione: L'essenza è essere, costituisce il contenuto della prima sezione della dottrina dell'essenza. Ma questo essere, cui l'essenza si riduce, è l'essere essenziale, l'esistenza [1], un essere uscito, o un derivare, dalla negatività e interiorità.

Così l'essenza apparisce. La riflessione è il parere dell'essenza in lei stessa. Le determinazioni della riflessione son racchiuse nell'unità soltanto come poste, tolte; ossia la riflessione è l'essenza immediatamente identica con sè nel suo esser posta. Ma questa, in quanto è fondamento,

---

(1) [Qui comincia la parola esistenza ad essere usata nel suo senso proprio, mentre per l'innanzi, come già fu avvertito, fu spesso necessario adoprarla a significare una categoria più povera, quella dell'esser determinato o esserci. Nota del trad.]

si determina realmente, mediante la riflessione sua che toglie sè stessa o rientra in sè. In quanto inoltre questa determinazione, o l'esser altro della relazione fondamentale, si toglie nella riflessione del fondamento e diventa esistenza, le determinazioni della forma hanno qui un elemento di sussistenza indipendente. La loro parvenza si compie diventando apparenza o fenomeno.

L'essenzialità che si è spinta fino all'immediatezza è anzitutto esistenza, ed esistente ovvero cosa, — quale indistinta (1) unità dell'essenza colla sua immediatezza. La cosa contiene bensì la riflessione, ma la negatività di questa si è in sulle prime spenta nell'immediatezza di quella. Se non che, il fondamento della cosa essendo essenzialmente la riflessione, la sua immediatezza si toglie; la cosa fa di sè un posto.

Così essa è in secondo luogo apparenza o fenomeno. Il fenomeno è quello che la cosa è in sè, cioè la sua verità. Questa esistenza soltanto posta, riflessa nell'esser altro, è però parimenti l'oltrepassar sè stessa per entrare nella sua infinità. Al mondo del fenomeno si contrappone il mondo riflesso in sè, il mondo che è in sè.

Ma il mondo apparente e il mondo essenziale stanno assolutamente in relazione uno coll'altro. Così, in terzo luogo, l'esistenza è rapporto essenziale; ciò che appare mostra l'essenziale, e questo è nella sua apparenza. — Il rapporto è l'unione ancora imperfetta della riflessione nell'esser altro e della riflessione in sè. La penetrazione perfetta delle due è la realtà.

---

(1) [Seguo qui l'edizione del 1841, che porta *ununterschiedene*. Il Lasson legge *unterschiedne*, distinta. Ma non è riferita la correzione nella nota *Zur Feststellung des Textes*, cosicchè propendo a credere che si tratti di uno sbaglio di stampa. Nota del trad.]

CAPITOLO PRIMO.

L'esistenza.

Come la proposizione del fondamento dice: Tutto quel che è, ha un fondamento o una ragion d'essere, vale a dire è un posto, un mediato, così dovrebbe anche stabilirsi una proposizione dell'esistenza ed esprimersi in questo modo: Tutto quel che è, esiste. La verità dell'essere non è di essere un primo Immediato, ma di esser l'essenza venuta fuori nell'immediatezza.

Dicendosi però anche: Quel che esiste, ha una ragion d'essere ed è condizionato, bisognerebbe in pari tempo dire: Non ha alcuna ragion d'essere ed è incondizionato. Poichè l'esistenza è l'immediatezza sorta dal togliersi quella mediazione che riferiva col fondamento e colla condizione, immediatezza che nel sorgere toglie appunto questo stesso sorgere.

In quanto si può qui far parola delle prove dell'esistenza di Dio, bisogna intanto notare che oltre all'immediato essere in primo luogo, e poi in secondo luogo all'esistenza, ossia all'essere che sorge dall'essenza, si dà ancora un altro essere, che sorge dal concetto, cioè l'obiettività. — Il provare è in generale la conoscenza mediata. Le diverse specie dell'essere richiedono o contengono la lor propria specie di mediazione, e così differisce anche la natura del provare relativamente a ciascuna cosa. La prova ontologica intende partire dal concetto. Essa pone a fondamento la somma di tutte le realtà, e sussume allora anche l'esistenza sotto la realtà. È pertanto quella mediazione, che è sillogismo, e che qui non è ancora da considerare. Già per l'addietro si ebbe riguardo a ciò che all'incontro vien fatto notare da Kant, e si osservò che Kant intende per esistenza l'esserci determinato, per cui qualcosa entra nel contesto di tutta insieme l'esperienza,

cioè nella determinazione di un esser altro e nella relazione ad altro. Così, in quanto esistente, qualcosa è mediato da altro, e l'esistenza è in generale il lato della sua mediazione. Ora in quello che Kant chiama concetto, vale a dire in qualcosa in quanto vien preso come semplicemente riferito a sè stesso, ovvero nella rappresentazione come tale, la mediazione del qualcosa non v'è; nell'astratta identità con sè l'opposizione è tralasciata. La prova ontologica dovrebbe ora far vedere che il concetto assoluto, vale a dire il concetto di Dio, perviene all'esserci determinato, alla mediazione, ossia dovrebbe esporre in qual modo la semplice essenza si medii colla mediazione. Questo accade per via dell'accennata sussunzione dell'esistenza sotto il suo universale, cioè sotto la realtà, che viene ammessa come il termine medio fra Dio nel suo concetto da un lato, e l'esistenza dall'altro. — Di questa mediazione, in quanto ha la forma del sillogismo, qui, come si è detto, non si parla. Ma di che natura sia, in verità, quella mediazione dell'essenza coll'esistenza, questo è contenuto in ciò che si è esposto fin qui. La natura del provare stesso è da considerarsi nella dottrina della conoscenza. Qui si deve soltanto dichiarare quel che si riferisce alla natura della mediazione in generale.

Le prove dell'esistenza di Dio assegnano per questa esistenza un fondamento. Esso non dev'essere un fondamento oggettivo dell'esistenza di Dio; perchè questa esistenza è in sè e per sè stessa. Così esso è semplicemente un fondamento per la conoscenza. Con ciò si dà a vedere in pari tempo come tale, che sparisce in quell'oggetto il quale sembra sulle prime da lui fondato. Ora il fondamento, che vien desunto dall'accidentalità o contingenza del mondo, include il ritorno di questo nell'assoluta essenza; poichè l'accidentale è quello che in sè stesso è privo di fondamento, e si toglie. L'essenza assoluta sorge quindi in questo modo effettivamente dall'infondato; il fondamento toglie via sè stesso, epperò sparisce anche l'apparenza di quel rapporto, che era stato prestato a Dio, di es-

sere un che fondato in un altro. Questa mediazione è pertanto la vera. Se non che questa riflessione che consiste nel provare non conosce questa natura della sua mediazione. Essa si prende da un lato per un che di semplicemente soggettivo, e con ciò rimuove la sua mediazione da Dio stesso; dall'altro lato poi appunto perciò non riconosce che il movimento mediativo è *nell'essenza stessa*, nè sa come vi è (1). Il suo vero rapporto consiste in ciò, che essa è ambedue le cose in uno, la mediazione come tale, ma in pari tempo ad ogni modo una mediazione soggettiva, estrinseca, vale a dire la *mediazione* estrinseca a sè, che *in lei stessa daccapo si toglie*. In quella maniera di esporre la cosa, invece, l'esistenza conserva il falso rapporto di apparire soltanto come un *mediato* o un posto.

Così dall'altra parte l'esistenza non si può nemmeno semplicemente considerare quale un *immediato*. Colta nella determinazione di un'immediatezza, l'apprensione dell'esistenza di Dio venne espressa come un che d'indimostrabile, e la conoscenza di essa quale una coscienza *soltanto* immediata, come una *fede*. Il sapere ha da giungere a questo risultato, di non saper *nulla*, cioè di tornare appunto a rinunciare al suo movimento di *mediazione* e alle determinazioni che vi si presentano. Questo ci si è affacciato anche per l'addietro; se non che bisogna aggiungere che la riflessione, in quanto finisce col toglier via sè stessa, non ha perciò qual risultato il *nulla*, quasi che ora il positivo conoscer l'essenza fosse come una *immediata* relazione ad essa, separatamente da quel risultato, e costituisse un proprio sorgere, un atto che cominciasse soltanto da sè; anzi, questa fine stessa, questo *cader giù* della mediazione, è in pari tempo il *fondamento* da cui

(1) [Le prove dell'esistenza di Dio valgono non *per quel che provano* (perchè allora Dio avrebbe il suo fondamento in altro, e non sarebbe Dio), ma *per quel che sono* (in quanto son l'interno movimento dell'essenza, per cui questa trae da sè e dà a sè l'essere). Oppure, chi volesse trasportar qui una famosa distinzione scolastica, potrebbe dire che coteste prove hanno il lor valore, in certo modo, non come *theologia docens*, ma come *theologia utens*. Nota del trad.]

sorge l'immediato. Come si è già notato, la lingua unisce il significato di questo andar giù con quello del fondamento [1]; si dice che l'essenza di Dio sia l'abisso per la ragione finita. Dio è difatti tale abisso, in quanto la ragione finita vi rinuncia alla sua finità e v'immerge il suo movimento di mediazione; ma questo abisso, il fondamento negativo, è insieme il fondamento positivo del sorgere dell'ente, dell'essenza in sè stessa immediata; la mediazione è un momento essenziale. La mediazione per mezzo del fondamento si toglie via; non lascia però sotto a sè il fondamento, per modo che quello che da lui sorge sia un posto, il quale abbia la sua essenza altrove, cioè nel fondamento, ma questo fondamento è, quale abisso, la mediazione sparita; e viceversa solo la mediazione sparita è insieme il fondamento, e solo per questa negazione essa è l'eguale a sè e l'immediato.

Così l'esistenza non è qui da prendersi quasi un predicato o quasi una determinazione dell'essenza, in modo da poter dire con una proposizione: L'essenza esiste, ossia ha esistenza; — ma l'essenza è passata nell'esistenza; questa è la sua assoluta estrinsecazione, al di là della quale l'essenza non è rimasta. La proposizione dunque sarebbe: L'essenza è l'esistenza; essa non è diversa dalla sua esistenza. — L'essenza è passata nell'esistenza, in quanto l'essenza come fondamento non si distingue più da sè come dal fondato, ossia in quanto quel fondamento si è tolto. Ma questa negazione è altrettanto essenzialmente la sua posizione, o assolutamente positiva continuità con sè stessa. L'esistenza è la riflessione del fondamento in sè, la sua identità con sè stesso venuta ad essere nella sua negazione; dunque la mediazione, che si è posta come identica con sè, ed è perciò immediatezza.

Siccome ora l'esistenza è essenzialmente la mediazione identica con sè, così essa ha in lei le determinazioni

(1) [Vedi la mia nota qui addietro, al titolo del terzo capitolo della sezione prima. Nota del trad.]

della mediazione, ma per modo ch'esse sono in pari tempo riflesse in sè, ed hanno la sussistenza essenziale e immediata. In quanto immediatezza che si pone col togliere, l'esistenza è una unità negativa e un esser dentro di sè. Si determina quindi immediatamente come un esistente e come cosa.

A.

La cosa e le sue proprietà.

L'esistenza come un esistente è posta nella forma di quell'unità negativa, ch'essa essenzialmente è. Ma questa unità negativa è dapprima solo una determinazione immediata, e quindi l'uno del qualcosa in generale. Il qualcosa che esiste è però diverso dal qualcosa che è. Quello è essenzialmente un'immediatezza tale, che è sorta per via della riflessione della mediazione in sè stessa. Così il qualcosa che esiste è una cosa.

La cosa vien distinta dalla sua esistenza, come il qualcosa può venir distinto dal suo essere. La cosa e l'esistente sono immediatamente uno stesso. Però siccome l'esistenza non è la prima immediatezza dell'essere, ma ha in lei stessa il momento della mediazione, il suo determinarsi come cosa e il distinguersi delle due non è un passaggio, ma è propriamente un'analisi; e l'esistenza come tale contiene appunto questa distinzione nel momento della sua mediazione, — la differenza di cosa in sè, e di esistenza esteriore.

a. **Cosa in sè ed esistenza.**

1. La cosa in sè è l'esistente come l'Immediato essenziale che si ha a cagione della tolta mediazione. Con ciò è parimenti essenziale alla cosa in sè la mediazione. Ma in questa prima o immediata esistenza questa differenza si

rompe in determinazioni indifferenti. L'un lato, cioè la mediazione della cosa, è la sua non riflessa immediatezza, dunque il suo essere in generale, che, essendo in pari tempo determinato qual mediazione, è un esserci che è altro a sè stesso, dentro di sè molteplice ed estrinseco. Non è però soltanto un esserci, ma è in relazione colla tolta mediazione ed essenziale immediatezza; è quindi l'esserci come un inessenziale, come un esser posto. — (Quando si distingua la cosa dalla sua esistenza, essa è il possibile, la cosa della rappresentazione o immaginazione, vale a dire l'ente di ragione, che come tale deve in pari tempo non esistere. La determinazione della possibilità e l'opposizione della cosa contro la sua esistenza vien però dopo). — Ma la cosa in sè e il suo essere mediato sono entrambi contenuti nell'esistenza, e sono essi stessi, tutti e due, delle esistenze. La cosa in sè esiste, ed è l'esistenza essenziale della cosa; l'essere mediato, invece, è la sua esistenza inessenziale.

La cosa in sè, in quanto è il semplice esser riflesso in sè dell'esistenza, non è il fondamento dell'esserci inessenziale. È l'immota, indeterminata unità, perchè ha appunto la determinazione di esser la mediazione tolta, ed è quindi soltanto la base di quello. Perciò, anche, la riflessione, come esserci che si media per mezzo d'altro, cade fuori della cosa in sè. Questa non deve avere in lei stessa alcuna determinata moltiplicità, epperò l'ottiene solo in quanto portata nella riflessione esterna; ma resta indifferente di fronte ad essa. (La cosa in sè ha un colore solo in quanto portata dinanzi all'occhio, ha un odore solo in quanto portata dinanzi al naso etc.). La sua diversità consiste in riguardi che vengon presi da un altro, consiste in relazioni determinate in cui un altro si mette colla cosa in sè e che non sono determinazioni proprie di questa.

2. Questo altro è ora la riflessione che, determinata come esterna, in primo luogo è esterna a sè stessa, e costituisce la moltiplicità determinata, poi è esterna all'esistente essenziale, e vi si riferisce come alla sua as-

soluta presupposizione. Questi due momenti della riflessione esterna però, la sua propria moltiplicità, e la relazione sua alla cosa in sè, altra da lei, sono uno stesso. Poichè questa esistenza è esterna solo in quanto si riferisce all'identità essenziale come ad un altro. La moltiplicità non ha quindi una sua propria sussistenza indipendente al di là della cosa in sè, ma è solo come parvenza rispetto a questa, nel suo necessario riferirvisi, come il riflesso che vi si rifrange. La diversità si ha dunque come relazione di un altro alla cosa in sè. Ma questo altro non è nulla di sussistente per sè; anzi è solo come relazione alla cosa in sè. In pari tempo però è solo come repulsione da questa, e così è l'inquieto suo contraccolpo in sè.

Ora, essendo la cosa in sè l'identità essenziale dell'esistenza, questa riflessione inessenziale non le compete, ma crolla in sè stessa fuor della cosa in sè. Va giù, e con ciò appunto diventa identità essenziale o cosa in sè. — Questo si può considerare anche così: L'esistenza inessenziale ha la sua riflessione in sè nella cosa in sè; anzitutto si riferisce a questa come al suo altro; ma come altro di fronte a quello, che è in sè, è soltanto il suo proprio togliersi, e il diventare essere in sè. La cosa in sè è pertanto identica coll'esistenza esteriore.

Questo si presenta così nella cosa in sè. La cosa in sè è l'esistenza che si riferisce a sè, l'esistenza essenziale; è l'identità con sè, solo in quanto contiene in sè stessa la negatività della riflessione; quello che appariva quale esistenza a lei esterna è quindi momento in lei stessa. Per questa ragione essa è anche una cosa in sè che si respinge da sè, e che si riferisce dunque a sè come a un altro. Perciò vi son ora parecchie cose in sè, che stanno fra loro nella relazione della riflessione estrinseca. Questa esistenza inessenziale è il lor reciproco rapporto come ad altre; ma è poi loro anche essenziale, — ossia questa esistenza inessenziale, in quanto crolla in sè stessa, è cosa in sè, ma un'altra, che non la prima; perchè la prima è essenzialità immediata, e questa invece è quella che sorge

dall'esistenza inessenziale. Se non che quest'altra cosa in sè è soltanto un'altra in generale; perchè come cosa identica con sè non ha poi alcuna determinazione a petto della prima; è la riflessione dell'esistenza inessenziale in sè come la prima. La determinazione delle diverse cose in sè l'una a fronte dell'altra cade quindi nella riflessione esterna.

3. Questa riflessione esterna è ormai un riferirsi delle cose in sè l'una all'altra, la lor reciproca mediazione come altre. Le cose in sè son così gli estremi di un sillogismo, il cui termine medio è costituito dalla loro esistenza esteriore, quell'esistenza per la quale sono altre fra loro e diverse. Questa lor differenza cade unicamente nella lor relazione. Esse mandano, quasi soltanto dalla lor superficie, delle determinazioni nella relazione, di fronte alla quale come assolutamente in sè riflesse rimangon poi indifferenti. — Questo rapporto costituisce ora la totalità dell'esistenza. La cosa in sè sta in relazione con una riflessione a lei estrinseca, in cui ha molteplici determinazioni. È questo il respingersi da sè stessa in un'altra cosa in sè. Tale respingersi è il contraccolpo suo in sè stessa, in quanto ciascuna cosa in sè è un altro, solo in quanto si rispecchia dall'altro; ha il suo esser posto non in lei stessa, ma nell'altro, è determinata solo per mezzo della determinazione dell'altro, e questo altro è parimenti determinato solo per mezzo della determinazione del primo. Ma le due cose in sè, poichè a cotesto modo non hanno la diversità in loro stesse, ma ciascuna soltanto nell'altra, non sono affatto diverse. La cosa in sè, mentre si deve riferire all'altro estremo come ad un'altra cosa in sè, si riferisce a qualcosa che non è diverso da lei, e la riflessione esterna, che dovrebbe costituire la relazione mediatrice fra gli estremi, è un riferirsi della cosa in sè solo a sè stessa, ossia è essenzialmente la sua riflessione in sè; essa è pertanto determinazione che è in sè, cioè la determinazione della cosa in sè. Questa non l'ha dunque in una a lei estrinseca relazione ad un'altra cosa in sè, e di quest'altra cosa in sè a lei; la determinazione non è soltanto una sua superficie, ma è la media-

zione essenziale sua con sè come con un altro. — Le due cose in sè, che debbon costituire gli estremi della relazione, in quanto non debbon avere in sè alcuna determinazione l'una di fronte all'altra, vengon nel fatto a coincidere. Non v'è che un'unica cosa in sè, che nella riflessione esterna si riferisce a sè stessa, ed è la sua propria relazione a sè come ad un altro, quello che costituisce la sua determinazione [1].

Questa determinazione della cosa in sè è la proprietà della cosa.

b. **La proprietà.**

La qualità è la determinazione immediata del qualcosa, il negativo stesso, per cui l'essere è qualcosa. Così la proprietà della cosa è la negatività della riflessione, per cui l'esistenza è in generale un esistente, e, come semplice identità con sè, è cosa in sè. La negatività della riflessione, la mediazione tolta, è però appunto essenzialmente mediazione e relazione, non ad un altro in generale (come la qualità in quanto è la determinazione non riflessa), ma relazione a sè come ad un altro, ossia mediazione che è immediatamente in pari tempo identità con sè. L'astratta cosa in sè è appunto questo riferimento che dall'altro torna in sè; essa è pertanto determinata in sè stessa; ma la

(1) [Le scienze finite, e specialmente le naturali, mentre si affaticano nella ricerca di una verità che non porti alcuna impronta soggettiva, non sospettano che l'impronta soggettiva fondamentale è appunto cotesta, per cui al soggetto, che limita la sua attività conoscitrice alla semplice riflessione estrinseca, la verità appare come preesistente a lui e tale, che sarebbe anche senza di lui. Che la determinazione della cosa consista essenzialmente nella relazione sua a sè come ad un altro (cioè al soggetto come riflessione estrinseca) è una verità speculativa la cui ignoranza è quella che lascia persistere l'interesse per la ricerca scientifica a detrimento dell'interesse veramente più alto che viene offerto dalla storia della scienza, come da quella in cui tal relazione è colta nel suo svolgimento concreto. La scienza finita, nel suo progresso, va invece all'infinito appunto perchè quello ch'essa cerca è di natura tale che contraddice al concetto della verità, e non può quindi mai esser raggiunto e trovato. Nota del trad.]

determinazione sua è una costituzione, che come tale è essa stessa una destinazione, e come riferimento ad altro non passa nell'esser altro, ed è sottratta al mutamento [1].

Una cosa ha delle proprietà. Queste sono in primo luogo le sue determinate relazioni ad altro; la proprietà si ha soltanto come una maniera di condursi reciproca; essa è quindi la riflessione estrinseca, e il lato dell'esser posto della cosa. Ma in secondo luogo, in questo esser posto la cosa è in sè; si mantiene, nella relazione ad altro; non è dunque ad ogni modo che una superficie, quella con cui l'esistenza si abbandona al divenire dell'essere e al mutamento; la proprietà non vi si perde. Una cosa ha la proprietà di produrre in altro questo o quello, e di estrinsecarsi nella sua relazione in una maniera sua particolare. Mostra questa proprietà solo a condizione di una corrispondente costituzione dell'altra cosa, ma essa le è in pari tempo peculiare, e costituisce la sua con sè identica base, epperò tal qualità riflessa si chiama proprietà. La cosa trapassa con ciò in una esteriorità, ma la proprietà vi si conserva. Per mezzo delle sue proprietà la cosa diventa causa, e la causa sta nel conservarsi come effetto. Ciò nondimeno la cosa non è qui che la cosa calma dotata di molte proprietà; non è ancora determinata come causa effettuale; è soltanto, per ora, la riflessione in sè, non ancora la riflessione che pone le sue determinazioni.

La cosa in sè, dunque, è essenzialmente, come si è mostrato, non solo cosa in sè per modo che le proprietà sue sian l'esser posto di una riflessione esteriore, ma coteste proprietà son le sue proprie determinazioni, per mezzo delle quali si conduce in una maniera determinata. Non è una base indeterminata che si trovi al di là della sua esistenza esteriore, ma è presente nelle sue proprietà qual fondamento, cioè come identità con sè nel suo esser posta, — in pari tempo, però, come fondamento condizionato, vale a

(1) [Per la distinzione di queste categorie v. Libro I, cap. 2, B, b. Nota del trad.]

dire che il suo esser posta è anche una riflessione a sè estrinseca; è, solo in quanto è riflessa in sè, ed è in sè solo in quanto è esterna. — Per mezzo dell'esistenza la cosa in sè entra in relazioni esterne, e l'esistenza consiste in questa esteriorità. Essa è l'immediatezza dell'essere, e la cosa è con ciò sottoposta al mutamento; ma è anche la riflessa immediatezza del fondamento, e la cosa è così *in sè* nel suo mutamento. — Questa menzione della relazione fondamentale non si deve nondimeno prender qui nel senso che la cosa sia determinata in generale come fondamento delle sue proprietà. Lo stesso esser cosa è come tale la determinazione fondamentale. La proprietà non è distinta dal suo fondamento, nè costituisce semplicemente l'esser posto, ma è il fondamento passato nella sua esteriorità, epperò veramente riflesso in sè. La proprietà stessa come tale è il fondamento, un esser posto che è in sè, ossia il fondamento costituisce la *forma* dell'*identità* di lei con sè. La *determinazione* di quella è la a sè estrinseca riflessione del fondamento, e l'intiero è il fondamento che nel suo respingere e determinare, nella sua esteriore immediatezza si riferisce a sè. — La *cosa in sè* esiste dunque essenzialmente, e che essa esista, ciò viceversa significa: L'esistenza è come immediatezza esteriore in pari tempo *essere in sè*.

NOTA.

Già per l'addietro (Parte prima, sezione prima, pag. 124), a proposito del momento dell'esser determinato, dell'essere in sè, venne fatta menzione della *cosa in sè*, e si notò che la cosa in sè come tale non è altro che la vuota astrazione da ogni determinazione, mentre di essa non si può ad ogni modo *saper nulla*, appunto perchè dev'esser l'astrazione da ogni determinazione. — Venendo così presupposta la cosa in sè come l'indeterminato, ogni determinazione cade fuor di lei, in una riflessione a lei estranea, di fronte alla quale essa è indifferente. Per l'*idealismo trascendentale* que-

sta riflessione esterna è la coscienza. In quanto questo sistema filosofico trasferisce tutte le determinazioni delle cose, così per la forma come per il contenuto, nella coscienza, secondo questo punto di vista cade in me, nel soggetto, che io veda le foglie degli alberi non già nere, ma verdi, il sole tondo, e non quadrato, che io senta il sapore dello zucchero dolce, e non amaro; che determini il primo e secondo tocco di un orologio come successivi, e non come contemporanei, nè tenga il primo come causa, e nemmeno come effetto del secondo, etc. A questa cruda rappresentazione dell'idealismo soggettivo contraddice immediatamente la coscienza della libertà, secondo la qual coscienza io mi so anzi come l'universale e l'indeterminato, separo da me quelle molteplici e necessarie determinazioni e le conosco per qualcosa di esterno a me e che si appartien solo alle cose. — L'io è a sè in questa coscienza della sua libertà quella vera identità in sè riflessa, che dovreb-b'esser la cosa in sè. Ho mostrato altrove che quell'idealismo trascendentale non esce dalla limitatezza dell'io per parte dell'oggetto, nè in generale dal mondo finito, ma muta soltanto la forma del limite, che resta per lui un che di assoluto, in quanto cioè non fa che trasportarlo dall'oggettivo nel soggettivo, riducendo a determinazioni dell'io e ad un loro selvaggio avvicendamento svolgentesi nell'io stesso quasi in una cosa, quello che la coscienza ordinaria apprende come una moltiplicità e un mutamento pertinente a cose a lei soltanto esterne. — Nella considerazione presente stanno semplicemente di contro la cosa in sè e quella riflessione che a lei è sulle prime esterna; nè questa riflessione si è ancora determinata come coscienza, nè la cosa in sè come io. Dalla natura della cosa in sè e della riflessione esterna è venuto in chiaro che questo esterno stesso si determina come cosa in sè, o viceversa diventa una propria particolar determinazione di quella prima cosa in sè. L'essenziale dell'insufficienza della posizione in cui rimane quella filosofia, consiste ora in ciò, ch'essa si attiene all'astratta cosa in sè come ad un'ultima deter-

minazione, e contrappone alla cosa in sè la riflessione, ovvero la determinazione e moltiplicità delle proprietà, mentre nel fatto la cosa in sè ha essenzialmente in lei stessa quella riflessione esterna, e si determina come cosa dotata di proprie determinazioni o di proprietà, per lo che l'astrazione della cosa, di esser cioè pura cosa in sè, si viene a mostrare come una determinazione non vera.

c. L'azione reciproca delle cose.

La cosa in sè esiste essenzialmente; l'esteriore immediatezza e la determinazione appartengono al suo essere in sè, o alla sua riflessione in sè. La cosa in sè è perciò una cosa che ha delle proprietà, e vi son quindi parecchie cose che si distinguono fra loro non già per un riguardo loro estraneo, ma per sè stesse. Queste molte cose diverse stanno, per mezzo delle lor proprietà, in una essenziale azione reciproca; la proprietà è questa stessa relazione reciproca, e la cosa non è nulla fuori di essa; la determinazione dell'una di quelle cose a fronte dell'altra, il mezzo delle cose in sè, che quali estremi dovrebber restare indifferenti di fronte a questa loro relazione, è appunto la riflessione con sè identica, e quella cosa in sè che quegli estremi dovevano essere. La forma di cosa è con ciò degradata a forma dell'indeterminata identità con sè, che ha la sua essenzialità solo nella sua proprietà. Ogni volta quindi che si parli di una cosa o delle cose in generale senza la determinata proprietà, la differenza loro è una differenza semplicemente indifferente, ossia quantitativa. Di quello che vien considerato come un'unica cosa si possono anche fare parecchie cose, ovvero esso può esser considerato come parecchie cose; è una divisione o una unione estrinseca. — Un libro è una cosa, e ciascuno dei suoi fogli è anch'esso una cosa, e parimenti ciascun pezzetto dei suoi fogli e così via all'infinito. La determinazione per cui una cosa è soltanto questa cosa risiede unicamente nelle sue proprietà. La cosa si distingue per mezzo delle proprietà dalle altre cose, poichè

la proprietà è la riflessione negativa e il distinguere; la cosa ha quindi solo nella sua proprietà, in lei stessa, la sua differenza dalle altre cose. La proprietà è la differenza in sè riflessa per cui la cosa nel suo esser posta, vale a dire nella sua relazione ad altro, è in pari tempo indifferente di fronte all'altro e di fronte alla sua relazione. Alla cosa, senza le sue proprietà, non rimane pertanto altro che l'astratto essere in sè, una estensione inessenziale e una estrinseca comprensione. Il vero essere in sè è l'essere in sè nel suo esser posto; questo è la proprietà. Con ciò *la forma di cosa è passata nella proprietà*.

La cosa doveva comportarsi come estremo in sè contro la proprietà, e questa doveva costituire il medio fra le cose che stavano in relazione. Senonchè questa relazione è quello in cui le cose s'incontrano come *riflessione che si respinge da sè stessa*, quello in cui esse son distinte e riferite. Questa loro distinzione e la lor relazione è un'unica riflessione e *un'unica continuità* loro. Le cose stesse cadon quindi solo in questa continuità che è la proprietà e spariscono come estremi sussistenti che abbiano una esistenza fuor di questa proprietà.

La *proprietà* che doveva costituire la *relazione* degli estremi per sè stanti, è quindi il *per sè stante stesso*. Le cose all'incontro sono l'inessenziale. Sono un *essenziale* solo come la riflessione che in quanto si distingue si riferisce a sè; ma questo è la proprietà. Questa non è dunque quello che è tolto nella cosa, ossia un semplice momento di essa; ma la cosa non è in verità se non quella cerchia inessenziale, la quale è bensì una unità negativa, ma soltanto come l'uno del qualcosa, cioè un uno *immediato*. Se per lo innanzi la cosa fu determinata qual cerchia inessenziale, in quanto a tale veniva ridotta da un'astrazione estrinseca, che ne lasciava fuori la proprietà, quest'astrazione è ormai appunto avvenuta mediante il trapasso della cosa in sè nella proprietà, ma con un valore inverso, in modo che, mentre a quell'astrarre sta ancora dinanzi come l'essenziale la cosa astratta senza la sua proprietà,

e questa all'incontro gli sta dinanzi come determinazione estrinseca, qui invece la cosa come tale si determina di per sè stessa quale una forma indifferente ed estrinseca della proprietà. — Questa è con ciò sbarazzata da quel collegamento indeterminato e fiacco, che è l'uno della cosa; è quello che costituisce il constare della cosa, una materia per sè stante. — In quanto è semplice continuità con sè, ha anzitutto in lei la forma solo come diversità. V'è perciò una moltiplicità di materie per sè stanti di questa sorta, e la cosa consta di queste materie.

B.

Il constar di materie della cosa.

Il passaggio della proprietà in una materia o in una sostanza indipendente è il noto passaggio che nella materia sensibile vien fatto dalla chimica, in quanto cerca di mostrar le proprietà di colore, odore, sapore etc. come materia luminosa, materia colorante, materia odorosa, sostanza acida, amara etc., oppure ne ammette, addirittura, altre, come la materia calorifica e la materia elettrica e magnetica, credendo con ciò di avere in mano le proprietà nella lor verità. — È parimenti usuale l'espressione che le cose constino di diverse materie o sostanze. Ci si guarda bene dal chiamar cose queste materie o sostanze, con tutto che si possa anche concedere che p. es. una tinta è una cosa; non so però se si chiamino cose p. es. anche la materia luminosa, la materia calorifica o elettrica etc. Si distinguon le cose e i loro elementi, senza dichiarar precisamente se anche queste sian cose, e fino a che punto; ma per lo meno sono in generale degli esistenti.

La necessità di passar dalle proprietà a delle materie, ossia la necessità che le proprietà siano in verità delle materie, nacque da questo, che le proprietà son l'essenziale,

epperò quello che veramente, nelle cose, sta per sè. — In pari tempo però la riflessione della proprietà in sè non costituisce che un lato della riflessione totale, cioè il togliersi della differenza, e la continuità con sè stessa della proprietà, che doveva essere un'esistenza per altro. La forma di cosa come la negativa riflessione in sè e il distinguersi che si respinge da altro è con ciò rabbassata a un momento inessenziale; in pari tempo, però, questo si è con ciò determinato ulteriormente. Cotesto momento negativo si è in primo luogo conservato; poichè la proprietà è divenuta una materia con sè continua e per sè stante, solo in quanto si è tolta la differenza delle cose; la continuità della proprietà nell'esser altro contien dunque appunto il momento del negativo, e la sua indipendenza è in pari tempo come questa unità negativa il ristabilito qualcosa della forma di cosa, indipendenza negativa contro la positiva della materia. In secondo luogo la cosa è giunta così dalla sua indeterminatezza ad una perfetta determinazione. Come cosa in sè essa è l'identità astratta, l'esistenza semplicemente negativa, ossia quella determinata come l'indeterminato; poi è determinata dalle sue proprietà, per le quali si deve distinguere da altre; ma in quanto per mezzo della proprietà è anzi continua con altre, questa differenza imperfetta si toglie; la cosa è con ciò tornata in sè ed è ora determinata come determinata; è determinata in sè ossia è questa cosa.

In terzo luogo però questo ritorno in sè è bensì la determinazione che si riferisce a sè, ma in pari tempo è inessenziale. Il con sè continuo constare costituisce la materia indipendente in cui la differenza delle cose, la lor determinazione in sè e per sè, è tolta ed è un che di estrinseco. La cosa come questa è dunque bensì una determinazione perfetta, ma cotesto è la determinazione nell'elemento dell'inessenzialità.

Considerato dal lato del movimento della proprietà, ciò si presenta così. La proprietà non è soltanto una determinazione estrinseca, ma è un'esistenza che è in sè. Que-

sta unità dell'estrinsecità e dell'essenzialità, contenendo la riflessione in sè e la riflessione in altro, si respinge da sè stessa, ed è da un lato la determinazione come semplice Indipendente che si riferisce identicamente a sè, nel quale l'unità negativa, l'uno della cosa è un che di tolto; dall'altro lato è questa determinazione contro altro, ma anche qui come un uno riflesso in sè, in sè determinato, — dunque le materie, e questa cosa. Questi sono i due momenti dell'esteriorità con sè identica, ossia della proprietà riflessa in sè. — La proprietà era quello per cui le cose si dovevan distinguere. In quanto si è sbarazzata di questo suo lato negativo, di essere inerente a un altro, anche la cosa è con ciò stata sbarazzata dal suo esser determinata da altre cose, ed è tornata in sè dalla relazione ad altro; ma in pari tempo non è che la cosa in sè divenuta altra rispetto a sè, poichè le molteplici proprietà dal canto loro son divenute indipendenti, e con ciò la lor negativa relazione nell'uno della cosa è divenuta solo una relazione tolta; quella è quindi la negazione con sè identica soltanto di fronte alla continuità positiva della materia.

Il questo costituisce dunque la determinazione compiuta della cosa in maniera tale, ch'essa è insieme una determinazione estrinseca. La cosa consta di materie per sè stanti, che sono indifferenti di fronte alla relazione loro nella cosa. Questa relazione non è quindi altro che un'inessenziale loro collegamento, e la differenza di una cosa da altre dipende dal trovarsi in essa un certo numero di coteste materie particolari, e dalla quantità in cui esse vi si trovano. Tali materie vanno al di là di questa cosa, continuano in altre, e l'appartenere a questa cosa non è un loro limite. E così nemmeno sono esse una limitazione una per l'altra, poichè la lor relazione negativa non è che il debole Questo. Nell'esser quindi costì collegate, non si tolgono; in quanto per sè stanti, sono impenetrabili una per l'altra; nella determinazione loro si riferiscono soltanto a sè, e costituiscono una reciprocamente indifferente moltiplicità del sussistere; son soltanto capaci di un limite quantitativo. — La cosa

come questa è cotesta lor relazione semplicemente quantitativa, una semplice raccolta, l'anche di quelle materie. La cosa è composta ossia consta di un certo quanto di una materia, e anche di un certo quanto di un'altra, e anche di altre. L'aver questo nesso, cioè il non aver nesso, è ciò che unicamente costituisce la cosa.

C.

La risoluzione della cosa.

Questa cosa, in quanto si è determinata come il nesso semplicemente quantitativo delle materie libere, è l'assolutamente mutabile. Il mutamento suo consiste in ciò che una o più materie vengon separate dalla raccolta, o vengono aggiunte a questo anche, oppure in ciò che vien mutato il lor reciproco rapporto di quantità. Il nascere e il perire di questa cosa è lo scioglimento esteriore di un tale esterior collegamento, oppure il collegamento di tali, cui è indifferente di esser collegati, o no. Le materie circolano, senza che niente le ritenga, uscendo da questa cosa, oppur entrandovi; la cosa stessa è l'assoluta porosità senz'alcuna propria misura o forma.

Così la cosa, nella determinazione sua assoluta, per la quale è questa, è l'assolutamente risolubile. Questa risoluzione o scioglimento è un estrinseco venir determinato, come anche il suo essere. Ma lo scioglimento della cosa e l'esteriorità del suo essere è l'essenziale di questo essere; la cosa è soltanto l'anche, consiste soltanto in questa estrinsecità. Ma consta anche delle sue materie, e non soltanto l'astratto questo come tale, ma tutta questa cosa è lo scioglimento di sè stessa. La cosa è cioè determinata quale una raccolta estrinseca di materie per sè stanti; queste materie non son cose [1], non hanno l'indipendenza negativa,

---

[1] [V. quello che era stato detto qui avanti, B, capoverso primo. Nota del trad.]

ma son le proprietà come il per sè stante, cioè l'esser determinato, che è riflesso in sè come tale. Quindi le materie son bensì semplici e si riferiscon solo a sè stesse; ma il lor contenuto è una determinazione; la riflessione in sè è soltanto la forma di questo contenuto, che non è riflesso in sè come tale, ma secondo la determinazione sua si riferisce ad altro. La cosa non è quindi soltanto l'anche delle materie, — la relazione loro come reciprocamente indifferenti, — ma è anche la lor relazione negativa; a cagione della loro determinazione le materie stesse son questa loro riflessione negativa, che è la puntualità della cosa. L'una materia non è quello che è l'altra, secondo la determinazione respettiva del lor contenuto, e l'una non *è*, in quanto l'altra è, secondo la loro indipendenza.

La cosa è quindi siffattamente la reciproca relazione delle materie di cui consta, che in essa sussistono anche l'una e l'altra materia, ma che però in pari tempo l'una di esse non sussiste, in quanto sussiste l'altra. In quanto, dunque, l'una materia è nella cosa, l'altra ne è tolta; ma la cosa è insieme l'anche, ossia il sussistere dell'altra. Quindi nel sussistere dell'una materia l'altra non sussiste, e parimenti sussiste anche nella prima; e così reciprocamente tutte queste diverse materie. In quanto dunque sotto quello stesso rispetto, sotto cui l'una materia sussiste, sussistono anche le altre (il qual unico lor sussistere è la puntualità o l'unità negativa della cosa), le materie assolutamente si penetrano; ed in quanto la cosa è in pari tempo soltanto il loro anche, e le materie son riflesse nella lor determinazione, esse sono indifferenti l'una verso l'altra, e nel loro penetrarsi non si toccano. Le materie son quindi essenzialmente porose, cosicchè l'una sussiste nei pori ossia nel non sussistere delle altre; ma queste altre sono anch'esse porose; nei loro pori ossia nel loro non sussistere sussiste anche la prima, e tutte le rimanenti. Il sussistere delle materie è insieme il loro esser tolte, e il sussistere di altre; e questo sussistere delle altre è anch'esso questo loro esser tolte e il sussistere delle prime, e in pari

maniera di tutte le altre. La cosa è quindi la contraddicentesi mediazione con sè dell'indipendente sussistere per mezzo del suo opposto, cioè per mezzo della sua negazione, vale a dire di una materia indipendente per mezzo del sussistere e non sussistere di un'altra. — L'esistenza ha raggiunto il suo compimento in questa cosa, in quanto cioè è in uno un essere che è in sè ossia un sussistere indipendente, e una esistenza inessenziale. La verità dell'esistenza sta quindi nell'avere il suo essere in sè nell'inessenzialità, ossia il suo sussistere in un altro e precisamente nell'assoluto altro, vale a dire nell'aver per base la sua nullità. Essa è quindi apparenza.

Nota.

È una delle più usuali determinazioni dell'immaginazione, che una cosa consti di molte materie indipendenti. Da un lato si considera la cosa come quella che ha delle proprietà, il cui sussistere è la cosa. Dall'altro lato però queste diverse determinazioni si prendono come materie, il cui sussistere non è la cosa, ma al contrario la cosa consta di esse; la cosa stessa cioè non è che il loro collegamento estrinseco e il lor limite quantitativo. Tutte e due, le proprietà e le materie, son le medesime determinazioni di contenuto, salvo che là son momenti, son riflesse nella loro unità negativa come in una base distinta da loro stesse e che è la forma di cosa, qui invece son dei diversi per sè stanti ciascun de' quali è riflesso nella sua propria unità con sè. Queste materie si determinano ora per di più come un sussistere indipendente; ma sono anche insieme in una cosa. Questa cosa ha le due determinazioni, in primo luogo di esser questa, e secondariamente di esser l'anche. L'anche è quello, che nell'intuizione esterna si presenta come estensione spaziale; il questo invece, l'unità negativa, è la puntualità della cosa. Le materie sono insieme nella puntualità, e il loro anche o l'estensione è dappertutto questa puntualità; poichè l'anche

come forma di cosa è determinato essenzialmente anche come unità negativa. Quindi dov'è l'una di queste materie, *in un unico e medesimo punto* è l'altra. La cosa non ha in un certo luogo il suo colore, in un altro la sua materia odorante, in un terzo la sua materia calorifica etc., ma in quel punto in cui è calda, è anche colorata, acida, elettrica e così via. Siccome ora queste materie non stanno una fuori dell'altra, ma sono in un unico *questo*, così vengono riguardate come *porose*, in modo che l'una esista negl'interstizii dell'altra. Quella che si trova negli interstizii dell'altra è però porosa anch'essa. Nei suoi pori esiste quindi viceversa l'altra; ma non soltanto questa, sibbene anche la terza, la decima etc. Tutte son porose, e negl'interstizii di ciascuna si trovano tutte le altre, così come anch'essa si trova insieme colle rimanenti in questi pori di ciascuna. Esse son pertanto una moltitudine, la quale si penetra reciprocamente in modo tale, che le materie penetranti sono anch'esse penetrate dalle altre, e che perciò ciascuna penetra a sua volta il suo proprio esser penetrata. Ciascuna materia è posta come la sua negazione, e questa negazione è il sussistere di un'altra materia; ma questo sussistere è parimenti anch'esso la negazione di quest'altra materia e il sussistere della prima.

Il ripiego, con cui l'*immaginazione* dissimula la *contraddizione* del sussistere *indipendente* delle molte materie *in uno*, ossia la lor reciproca *indifferenza* nella lor *penetrazione*, è noto che suol consistere nella *piccolezza* delle parti e dei pori. Dov'entra la differenza in sè, la contraddizione e la negazione della negazione, in generale dove si tratta di *concepire*, l'immaginazione si lascia cadere nella differenza estrinseca, nella differenza *quantitativa*. Riguardo al nascere e perire si rifugia nell'*a poco a poco*, e riguardo all'essere, nella *piccolezza*, dove quello che si dilegua vien rabbassato a un *impercettibile*, la contraddizione a una confusione, e il vero rapporto vien tirato in un immaginare indeterminato, la cui nebbia salva quello che si toglie.

Quando questa nebbia però s'illumini più davvicino, essa si dà a vedere come la contraddizione; da una parte come la contraddizione soggettiva della rappresentazione, dall'altra come quella oggettiva dell'oggetto. La rappresentazione stessa contiene in maniera completa gli elementi di cotesta contraddizione. Quello che infatti essa fa in primo luogo, consiste nella contraddizione di volersi attenere alla percezione, e di voler avere dinanzi a sè cose appartenenti all'esistenza, e dall'altro lato di attribuire un'esistenza sensibile all'impercettibile, a quello che è determinato dalla riflessione. (Le particelle e i pori dovrebbero insieme costituire un'esistenza sensibile, e del loro esser posto si parla come della medesima guisa di realtà, che compete al colore, al calore etc.). Che se poi l'immaginazione considerasse più davvicino questa nebbia oggettiva, i pori e le piccole particelle, non solo vi riconoscerebbe una materia ed anche la sua negazione, in modo che qui si trovi la materia e qui accanto la sua negazione, ossia il poro, ed accanto a questo daccapo della materia, e così via, ma si avvedrebbe che in questa cosa essa ha in un unico e medesimo punto 1°) la materia per sè stante, 2°) la sua negazione, ossia la porosità o l'altra materia per sè stante, e che questa porosità e l'indipendente sussistere delle materie l'una nell'altra come in uno stesso costituiscono una reciproca negazione e una penetrazione della penetrazione. — Le recenti spiegazioni della fisica intorno all'espansione del vapore acqueo nell'aria atmosferica e delle varie specie di gas l'uno attraverso l'altro, mettono più precisamente in rilievo uno dei lati di quel concetto, che qui è risultato circa la natura della cosa. Mostrano infatti che p. es. un certo volume è capace di ricevere altrettanto vapor acqueo, sia che si trovi vuoto d'aria atmosferica, oppur pieno, ed anche che le varie specie di gas si espandono l'una nell'altra in modo tale, che ciascuna val per l'altra quanto un vuoto, almeno che non stanno fra loro in combinazione chimica, che ciascuna, non interrotta dall'altra, resta continua con sè, e nel suo penetrarsi colle altre

si mantiene indifferente di fronte a loro. — Ma l'ulterior momento nel concetto della cosa è che nel questo l'una materia si trova dov'è l'altra, e che il penetrante è nel medesimo punto anche penetrato, ossia che quello che sta per sè è immediatamente lo star per sè di un altro. Ciò è contradditorio; ma la cosa non è altro che questa contraddizione stessa; perciò è apparenza o fenomeno.

Un caso simile a quello di queste materie è nel campo spirituale il caso delle potenze o facoltà dell'anima. Lo spirito è in un senso molto più profondo un questo, cioè l'unità negativa, in cui le determinazioni sue si compenetrano. Ma immaginato quale anima suol esser preso ordinariamente come una cosa. A quel modo che si fa constar l'uomo in generale di anima e corpo, ciascun de' quali val per sè come un che di per sè stante, così si fa constar l'anima di cosiddette potenze dell'anima, ognuna delle quali ha una indipendenza per sè stante, ossia è un'attività immediata operante per sè secondo la sua determinazione. Ci si figura che l'intelletto operi per sè qui, e qui invece operi l'immaginazione, che si coltivino ciascun per sè l'intelletto, la memoria etc., e che si lascino frattanto giacere inattive a mano manca le altre potenze, finchè venga il lor turno, o magari anche non venga. In quanto vengon riposte in quella materialmente semplice cosa per cui si prende l'anima (la quale, come semplice, ha da essere immateriale), le facoltà non vengon per vero dire considerate come particolari materie, ma, prese quali potenze, vengono assunte come fra loro indifferenti allo stesso modo che quelle materie. Lo spirito però non è quella contraddizione che è la cosa, la quale si scioglie e passa nell'apparenza; ma è già in lui stesso la contraddizione tornata nella sua assoluta unità, cioè nel concetto, dove le differenze non si hanno più a pensare come per sè stanti, ma solo come momenti particolari nel soggetto, ossia nella semplice individualità.

CAPITOLO SECONDO.

L'apparenza o fenomeno.

L'esistenza è l'immediatezza dell'essere, nella quale si è daccapo ristabilita l'essenza. Questa immediatezza è in sè la riflessione in sè dell'essenza. L'essenza è sorta quale esistenza dal suo fondamento, che è appunto passato in quella. L'esistenza è questa immediatezza riflessa, in quanto è in lei stessa l'assoluta negatività. Ormai essa è anche posta come cotesto, poichè si è determinata quale apparenza.

L'apparenza o fenomeno è quindi anzitutto l'essenza nella sua esistenza; l'essenza vi è immediatamente presente. Che non sia come esistenza immediata, ma sia l'esistenza riflessa, è ciò che in lei costituisce il momento dell'essenza; ossia l'esistenza come esistenza essenziale è apparenza.

Vi è solo apparenza, — nel senso che l'esistenza come tale non è che un posto, non già un essere in sè e per sè. Questo costituisce la sua essenzialità, di avere in lei stessa la negatività della riflessione, la natura dell'essenza. Non è già cotesto una riflessione estranea, esteriore, cui l'essenza appartenga, e che mediante il confronto dell'essenza coll'esistenza dichiari quest'ultima quale apparenza. Ma, secondo che si è mostrato, questa essenzialità dell'esistenza, di essere apparenza, è la propria verità dell'esistenza. La riflessione, per cui mezzo essa è tale, appartiene a lei stessa.

Ma quando invece si dica che qualcosa è solo apparenza nel senso che all'incontro l'esistenza immediata sia la verità, allora l'apparenza è anzi la verità superiore, essendo l'esistenza qual essa è come essenziale, mentre invece l'esistenza [immediata] (1) è l'apparenza ancor priva

(1) [Questa parola è aggiunta così fra parentesi nell'edizione del Lasson. Nota del trad.]

di essenza, poichè ha in lei soltanto uno dei momenti dell'apparenza, vale a dire l'esistenza come immediata, non ancora la sua riflessione negativa. Quando l'apparenza si chiama priva di essenza, si pensa al momento della sua negatività, come se l'immediato fosse il positivo ed il vero; ma anzi questo immediato non contiene ancora in lui la verità essenziale. Anzi, l'esistenza cessa di esser priva di essenza, appunto quando passa ad apparenza.

L'essenza pare dapprima in lei stessa, nella sua semplice identità; così essa è la riflessione astratta, il puro movimento di ritorno del nulla attraverso il nulla a sè stesso. L'essenza appare; così essa è ormai parvenza reale, in quanto i momenti della parvenza hanno esistenza. L'apparenza, ossia il fenomeno, è secondo che si è mostrato la cosa come mediazione negativa di sè con sè stessa. Le differenze, che la cosa contiene, son materie per sè stanti, che son la contraddizione di essere un sussistere immediato, e in pari tempo di avere la lor sussistenza in uno star per sè estraneo, epperò nella negazione del proprio, e daccapo di averla anche, appunto perciò, solo nella negazione di quell'estraneo star per sè, o nella negazione della lor propria negazione. La parvenza è la medesima mediazione, ma i suoi inconsistenti momenti hanno nell'apparenza la forma di un immediato star per sè. All'incontro quell'immediato star per sè, che compete all'esistenza, è dal canto suo rabbassato a momento. L'apparenza è quindi una unità della parvenza e dell'esistenza.

L'apparenza si determina ora più particolarmente. Essa è l'esistenza essenziale; la sua essenzialità si distingue da lei come inessenziale, e questi due lati entrano fra loro in relazione. — È quindi in primo luogo semplice identità con sè, che in pari tempo contiene diverse determinazioni di contenuto, e che, tanto lei stessa, quanto la relazione di quelle, costituisce ciò che nell'avvicendarsi dell'apparenza resta eguale a sè, la legge del fenomeno.

In secondo luogo poi la legge, semplice nella sua diversità, passa nell'opposizione; l'essenziale del fenomeno vien

contrapposto al fenomeno stesso, e di fronte al mondo dei fenomeni sorge il mondo dell'essere in sè.

In terzo luogo quest'opposizione torna nel suo fondamento; quello che è in sè è nell'apparenza, e viceversa quel che appare è determinato come accolto nel suo essere in sè; l'apparenza diventa rapporto.

A.

La legge del fenomeno.

1. Il fenomeno è l'esistente, mediato dalla sua negazione, che costituisce il suo constare. Questa sua negazione è bensì un altro per sè stante; ma anche questo è essenzialmente un tolto. L'esistente è quindi il ritorno di sè in sè stesso mediante la sua negazione e mediante la negazione di questa sua negazione. Ha quindi un per sè stare essenziale, così come immediatamente è senz'altro un esser posto, che ha un fondamento e un altro per sua consistenza. — Anzitutto dunque il fenomeno è l'esistenza in pari tempo colla sua essenzialità, l'esser posto col suo fondamento; ma questo fondamento è la negazione, e l'altro per sè stante, il fondamento del primo, è parimenti soltanto un esser posto. Ossia l'esistente, in quanto apparente, è riflesso in un altro, ed ha quello per suo fondamento, mentre questo stesso altro non consiste che nell'esser riflesso in un altro. Il per sè stare essenziale, che gli compete perchè è ritorno in sè stesso, è, a cagione della negatività dei momenti, il ritorno del nulla attraverso il nulla a sè stesso. Lo star per sè dell'esistente è quindi soltanto la parvenza essenziale. Il nesso dell'esistente che si fonda reciprocamente [1] consiste perciò in questa reci-

---

(1) [L'avverbio è duro con un singolare, ma sta appunto ad esprimere il fondarsi dell'esistente fra sè e sè, nel suo proprio interno, per cui si risolve in una pluralità di esistenti che si fondano l'un l'altro e son posti uno dall'altro. Nota del trad.]

proca negazione, che il sussistere dell'uno è non il sussistere dell'altro, ma il suo esser posto, la qual relazione dell'esser posto costituisce sola il sussistere loro. Si ha qui il fondamento qual è nella sua verità, consistente cioè nell'essere un primo, che è soltanto un presupposto.

Questo costituisce ora il lato negativo dell'apparenza. Ma in questa mediazione negativa è immediatamente contenuta la positiva identità con sè dell'esistente. Poichè questo non è un esser posto dicontro a un fondamento essenziale, ovvero non è la parvenza in un per sè stante; anzi è un esser posto che si riferisce a un esser posto, ossia è una parvenza soltanto in una parvenza. In questa sua negazione o nel suo altro, che è anch'esso un tolto, si riferisce a sè stesso; è dunque un'essenzialità con sè identica o positiva. — Questo identico non è l'immediatezza, che compete all'esistenza come tale, ed è soltanto l'inessenziale, di aver la propria sussistenza in un altro. Ma è il contenuto essenziale dell'apparenza, il quale ha due lati, primieramente di esser nella forma dell'esser posto ossia dell'immediatezza esteriore, in secondo luogo di esser l'esser posto come con sè identico. Secondo il primo lato quel contenuto è come un esser determinato, ma come un esser determinato accidentale, inessenziale, che secondo la sua immediatezza è soggetto al passare, al sorgere e al perire. Secondo l'altro lato esso è la semplice determinazione di contenuto sottratta a quell'avvicendamento, ciò che di esso permane.

Oltre che questo contenuto è in generale il semplice del transitorio, esso è anche un contenuto determinato, in sè vario. È la riflessione in sè del fenomeno, del negativo esser determinato; dunque contiene essenzialmente la determinazione. L'apparenza è poi la molteplice diversità esistente, la quale si getta qua e là in una inessenziale moltiplicità; il suo contenuto riflesso all'incontro è la sua moltiplicità ridotta alla differenza semplice. Il contenuto essenziale determinato è cioè più precisamente non soltanto determinato in generale, ma in quanto è l'es-

senziale dell'apparenza è la determinazione completa; uno e il suo altro. Nell'apparenza ciascuno di questi due ha il suo sussistere nell'altro in modo che in pari tempo è soltanto nel non sussistere di quello. Questa contraddizione si toglie; e la sua riflessione in sè è l'identità del bilaterale sussistere di quelli, che l'esser posto dell'uno è anche l'esser posto dell'altro. Essi costituiscono un unico sussistere, in pari tempo come contenuto diverso, reciprocamente [1] indifferente. Nel lato essenziale dell'apparenza il negativo del contenuto inessenziale, cioè di togliersi, è così tornato nell'identità; è un sussistere indifferente, che non è l'esser tolto, ma è anzi il sussistere dell'altro.

Questa unità è la legge del fenomeno.

2. La legge è dunque il positivo della mediazione dell'apparente. L'apparenza, ossia il fenomeno, è anzitutto l'esistenza come negativa mediazione con sè, per modo che l'esistente è mediato con sè dal suo proprio non sussistere, cioè da un altro, e poi daccapo dal non sussistere di questo altro. In ciò è contenuto in primo luogo il semplice parere e lo sparire di ambedue, l'apparenza inessenziale; in secondo luogo anche il permanere o la legge; poichè ciascuno dei due esiste in quel toglier l'altro; e il loro esser posto come la loro negatività è in pari tempo l'identico e positivo esser posto di ambedue.

Questo permanente sussistere, che il fenomeno ha nella legge, è così, secondo che si è determinato, primieramente opposto all'immediatezza dell'essere, che ha l'esistenza. Questa immediatezza è bensì in sè l'immediatezza riflessa, cioè il fondamento tornato in sè; ma nel fenomeno questa semplice immediatezza è ora distinta dalla riflessa, mentre soltanto nella cosa esse cominciano a separarsi. La cosa esistente è divenuta nella sua risoluzione quest'opposizione; il positivo della sua risoluzione è quell'identità dell'ap-

(1) [V. la nota precedente, e così anche per altri luoghi dove ricorre un'espressione simile. Nota del trad.]

parente, quale esser posto, con sè nel suo altro esser posto. — Secondariamente questa immediatezza riflessa è essa stessa determinata come l'esser posto di fronte all'immediatezza, che è, dell'esistenza. Questo esser posto è ormai l'essenziale e il veramente positivo. Anche la parola tedesca *Gesetz* (1) contien questa determinazione. In questo esser posto sta l'essenziale relazione dei due lati della differenza che la legge contiene; essi costituiscono un diverso, fra sè e sè immediato contenuto, e son cotesto come riflessione del contenuto evanescente che appartiene al fenomeno. In quanto diversità essenziale, i diversi son semplici determinazioni di contenuto riferentisi a sè stesse. Ma in pari tempo nessuna di esse è per sè immediata; anzi ciascuna è essenzialmente un esser posto, ossia è solo in quanto è l'altra.

In terzo luogo il fenomeno e la legge hanno un solo e medesimo contenuto. La legge è la riflessione del fenomeno nell'identità con sè; così il fenomeno, come il nullo immediato, sta di contro al riflesso in sè, e i due son distinti secondo questa forma. Ma la riflessione del fenomeno, per cui è questa differenza, è anche l'identità essenziale del fenomeno stesso e della sua riflessione, il che è in generale la natura della riflessione; essa è quello che nell'esser posto è identico con sè, restando indifferente rispetto a quella differenza, che è la forma o l'esser posto, ed è pertanto un contenuto che dal fenomeno continua nella legge, il contenuto della legge e del fenomeno.

Questo contenuto costituisce così la base del fenomeno. La legge è questa base stessa; il fenomeno è il medesimo contenuto, ma contiene ancora di più, cioè il contenuto inessenziale del suo essere immediato. Anche la determinazione di forma, per cui il fenomeno come tale è distinto dalla legge, è cioè un contenuto, e parimenti un contenuto di-

---

(1) [La parola *Gesetz*, legge, deriva, com'è noto, dalla stessa radice di *setzen*, porre. Un'analogia simile si riscontra nelle parole latine *statutum*, *institutum* etc. Nota del trad.]

stinto dal contenuto della legge. Poichè l'esistenza, come immediatezza, è in generale anch'essa un con sè identico di materia e forma, che è indifferente di fronte alle sue determinazioni di forma, e quindi è contenuto; è l'esser cosa, colle rispettive proprietà e materie, ma è il contenuto, la cui per sè stante immediatezza è in pari tempo solo come un non sussistere. L'identità di cotesto contenuto con sè in questo suo non sussistere è poi l'altro contenuto, il contenuto essenziale. Tale identità, la base del fenomeno, che costituisce la legge, è il suo proprio momento; è il lato positivo dell'essenzialità, per cui l'esistenza è fenomeno.

La legge non sta quindi al di là del fenomeno, ma vi è immediatamente presente. Il regno delle leggi è l'immagine calma del mondo esistente o fenomenico. Ma anzi ambedue sono un'unica totalità, e il mondo esistente è esso stesso il regno delle leggi, il quale, come il semplice identico e insieme come quello che è nell'esser posto o nella di per sè risolventesi indipendenza dell'esistenza, è identico con sè. L'esistenza torna nella legge come nel suo fondamento o ragion d'essere; il fenomeno contiene ambedue queste cose, il semplice fondamento, e il movimento risolvente dell'universo fenomenico, di cui quel fondamento è l'essenzialità.

3. La legge è dunque il fenomeno *essenziale*; è la sua riflessione in sè nel suo esser posto, l'*identico* contenuto di sè e dell'esistenza inessenziale. Ora questa identità della legge colla sua esistenza non è *primieramente* che l'identità *immediata*, semplice, e la legge è indifferente rispetto alla sua esistenza; il fenomeno ha ancora un altro contenuto contro il contenuto della legge. Quello è bensì il contenuto inessenziale, e il tornare in questo; ma per la legge è un primo che non è posto da questa; come contenuto, quindi, è *legato* colla legge *estrinsecamente*. Il fenomeno è una moltitudine di determinazioni più particolari, che appartengono al *questo*, ossia al concreto, e che non son contenute nella legge, ma son determinate da un altro. — *Secondariamente* quello che il fenomeno contien di diverso dalla legge si determinò come un positivo, o come

un altro contenuto. Ma è essenzialmente un negativo; è la forma e il suo movimento come tale che conviene al fenomeno. Il regno delle leggi è il contenuto calmo del fenomeno. Il fenomeno è il medesimo contenuto, ma in quanto si presenta nell'inquieto avvicendamento ed è riflessione in altro. È la legge quale esistenza negativa assolutamente mutevole, il movimento del passar nell'opposto, del togliersi e del tornar nell'unità. La legge non contien questo lato della forma inquieta, o della negatività. Quindi di fronte alla legge il fenomeno è la totalità, poichè contien la legge, ma anche di più, cioè il momento della forma che si muove. — Questo difetto si trova in terzo luogo nella legge, di maniera che il contenuto di essa è un contenuto soltanto diverso, cioè semplicemente vario, epperò indifferente di fronte a sè. Quindi l'identità dei suoi lati un coll'altro non è che un'identità immediata, epperò interna, ossia non è ancora una identità necessaria. Nella legge stanno due determinazioni di contenuto come essenzialmente collegate (p. es. nella legge del moto della caduta la grandezza spaziale e la grandezza temporale; gli spazii percorsi stanno fra loro come i quadrati dei tempi trascorsi); quelle determinazioni sono collegate; cotesta relazione non è che una relazione immediata. Essa non è quindi in pari tempo che una relazione posta, siccome nel fenomeno l'immediato ha acquistato in generale il significato dell'esser posto. L'unità essenziale dei due lati della legge sarebbe la loro negatività, che cioè l'uno di essi contenesse in lui stesso il suo altro; ma nella legge questa unità essenziale non si è ancora affacciata. (— Così non è contenuto nel concetto dello spazio percorso nella caduta che a quello spazio corrisponda il tempo come quadrato. La caduta, essendo un moto sensibile, è la relazione di spazio e tempo; ma in primo luogo non sta nella determinazione del tempo stesso, — in quanto si prende il tempo come viene immaginato, — ch'esso si riferisca allo spazio, e viceversa; si dice che ci si può benissimo immaginare il tempo senza lo spazio, e lo spazio senza il tempo; l'uno sopravvien dunque

estrinsecamente all'altro, e questa relazione estrinseca è il moto. In secondo luogo è indifferente la più precisa determinazione delle grandezze secondo cui s'hanno a riferir fra loro nel moto lo spazio e il tempo. La legge in proposito si conosce dall'esperienza. Perciò *è* soltanto immediatamente; addimanda ancora una dimostrazione, vale a dire una mediazione per il conoscere; occorre la prova che la legge non soltanto ha luogo, ma è necessaria; questa prova e la sua necessità oggettiva la legge come tale non la contiene —). La legge non è quindi che l'essenzialità positiva del fenomeno, non la sua essenzialità negativa, secondo la quale le determinazioni di contenuto son momenti della forma, passano come tali nel loro altro, e in loro stesse sono anche non già loro stesse, ma il loro altro. Nella legge l'esser posto dell'un lato è dunque bensì l'esser posto dell'altro lato, ma il contenuto di cotesti lati è indifferente di fronte a questa relazione, non contiene in lui stesso questo esser posto. Perciò la legge è bensì la forma essenziale, ma non è ancora la forma riflessa come contenuto nei suoi lati, la forma reale.

B.

Il mondo fenomenico e il mondo in sè.

1. Il mondo esistente s'innalza quietamente fino a diventare un regno di leggi. Il contenuto nullo del suo molteplice esserci ha la sua sussistenza in un altro; quindi la sua sussistenza è il suo risolversi. Ma in questo altro ciò che appare va anche con sè stesso; così il fenomeno è nel suo variare anche un rimanere, e il suo esser posto è legge. La legge è questa semplice identità del fenomeno con sè; quindi ne è la base, non la ragion d'essere; poichè non è l'unità negativa del fenomeno, ma, come sua identità semplice, ne è l'unità immediata, come unità astratta, accanto alla quale ha quindi anche luogo l'altro contenuto

di esso. Il contenuto è *questo*, è congiunto in sè, ossia ha la sua riflessione negativa dentro sè stesso. È riflesso in un altro; questo altro è esso stesso una esistenza del fenomeno; le cose che appaiono hanno le lor ragioni d'essere e le condizioni loro in altre cose che appaiono.

Nel fatto però la legge è anche l'*altro del fenomeno come tale*, e la sua riflessione negativa come nel suo altro. Il contenuto del fenomeno, che è diverso dal contenuto della legge, è l'esistente, che ha per suo fondamento la sua negatività, ossia è riflesso nel suo non essere. Ma questo *altro*, che è anche un *esistente*, è parimenti un simile riflesso nel suo non essere. È dunque lo *stesso*, e quello che appare non è così nel fatto riflesso in un altro, ma vi è *riflesso in sè*; appunto questa riflessione in sè dell'esser posto è la legge. Ma come tale che appare esso è essenzialmente *riflesso nel suo non essere*, ossia la sua identità è essa stessa essenzialmente in pari tempo la sua negatività e il suo altro. La riflessione in sè del fenomeno, la legge, è quindi anche non solo la sua identica base, ma il fenomeno ha nella legge il suo contrapposto, e la legge è la sua unità negativa.

Con ciò si è ora mutata la determinazione della legge in lei stessa. Dapprima la legge è soltanto un contenuto vario e la riflessione formale in sè dell'esser posto, così che l'esser posto dell'uno dei suoi lati è l'esser posto dell'altro. Siccome però è anche la riflessione negativa in sè, così i suoi lati non stanno solo fra loro come diversi, ma come tali che si riferiscono l'uno all'altro negativamente. — Ovvero, considerando la legge semplicemente per sè, i lati del suo contenuto sono indifferenti fra loro; ma sono anche in pari modo tolti dalla loro identità; l'esser posto dell'uno è l'esser posto *dell'altro*; dunque il sussistere di ciascuno è anche *il suo proprio non sussistere*. Questo esser posto dell'uno nell'altro è la loro unità negativa, e ciascuno *non è soltanto l'esser posto di quello*, ma anche dell'altro, ossia ciascun lato è esso stesso questa unità negativa. L'identità positiva, che cotesti lati hanno nella legge

come tale, è soltanto la loro unità *interna*, che abbisogna della dimostrazione e della *mediazione*, perchè questa unità negativa non è ancora posta in loro. Ma in quanto i diversi lati della legge sono ormai determinati come tali che son diversi nella loro unità negativa, o come tali che ciascuno di essi contiene in lui stesso il suo altro e in pari tempo, come per sè stante, respinge da sè questo altro, l'identità della legge è ormai anche un'identità *posta* e *reale*.

Con ciò la legge ha dunque parimenti acquistato quel momento, che le mancava, della forma negativa dei suoi lati; quel momento che, prima d'ora, ancora apparteneva al fenomeno. L'esistenza è così tornata completamente in sè, e si è riflessa nel suo assoluto esser altro, che è in sè e per sè. Quello che prima era legge, non è quindi più soltanto un lato dell'intiero, il cui altro lato era il fenomeno come tale, ma è esso stesso l'intiero. È cotesta la totalità essenziale dell'apparenza, tale che contiene ora anche il momento dell'inessenzialità, che tuttavia apparteneva a questa, ma come inessenzialità riflessa, in sè, cioè come *negatività essenziale*. — La legge, come contenuto immediato, è *determinata* in generale, è diversa da altre leggi, e di queste se ne dà un numero indeterminabile. In quanto però ha ora in lei stessa la negatività essenziale, non contiene più una tal determinazione di contenuto soltanto indifferente e accidentale; ma il contenuto suo è in generale ogni determinazione in una relazione essenziale che fa di sè una totalità. Così il fenomeno in sè riflesso è ora un *mondo*, che si *apre qual mondo che è in sè e per sè* al disopra del *mondo che appare*.

Il regno delle leggi racchiude soltanto il contenuto semplice, senza avvicendamento, ma vario, del mondo esistente. In quanto però è ora la riflessione totale di questo, ne contiene anche il momento della moltiplicità vuota di essenza. Questo momento della mutabilità e del mutamento come in sè riflesso, essenziale, è la negatività assoluta o la forma in generale come tale, i cui momenti però, nel mondo che è

in sè e per sè, hanno la realtà di una esistenza per sè stante, ma riflessa; come viceversa questa riflessa indipendenza ha ormai in lei stessa la forma, epperò il suo contenuto non è un contenuto semplicemente molteplice, ma un contenuto essenzialmente connesso con sè. — Questo mondo che è in sè e per sè si chiama anche il mondo soprasensibile, in quanto si determina il mondo esistente come sensibile, cioè come tale che è per l'intuizione, per il contegno immediato della coscienza. — Il mondo soprasensibile ha anch'esso una immediatezza, una esistenza, ma una esistenza riflessa, essenziale. L'essenza non ha ancora un esser determinato, ma *è*, e in un senso più profondo che non l'essere; la cosa è il cominciamento dell'esistenza riflessa; è un'immediatezza, che non è ancora posta come essenziale o riflessa; in verità però non è un immediato che sia. Soltanto le cose, quali cose di un altro mondo, di un mondo soprasensibile, son poste in primo luogo come vere esistenze e in secondo luogo come il vero contro ciò che è; — in esse si riconosce che si dà un essere differente dall'essere immediato, un essere che è vera esistenza. Da un lato è superata in questa determinazione la rappresentazione sensibile, che attribuisce una esistenza soltanto all'essere immediato del sentimento e dell'intuizione; dall'altro lato poi vi è superata anche la riflessione inconscia, la quale ha bensì la rappresentazione di cose, di forze, d'interno etc., senza però sapere che coteste determinazioni non son già immediatezze sensibili o appartenenti all'essere, ma anzi sono esistenze riflesse.

2. Il mondo che è in sè e per sè è la totalità dell'esistenza; non vi è nient'altro fuori di esso. In quanto però è in lui stesso l'assoluta negatività o forma, la sua riflessione in sè è riferimento negativo a sè. Contiene l'opposizione e si respinge in sè come mondo essenziale e in sè come mondo dell'esser altro o mondo dell'apparenza. A questo modo, essendo la totalità, è anche soltanto come un lato di essa, e costituisce in questa determinazione un per sè stare diverso di contro al mondo dell'apparenza. Il mondo

fenomenico ha nel mondo essenziale la sua unità negativa, nella quale cade giù, e nella quale ritorna come nella sua ragion d'essere. Inoltre il mondo essenziale è anche il fondamento che pone il mondo fenomenico. Perchè, contenendo nella sua essenzialità la forma assoluta, la sua identità con sè si toglie via, esso fa di sè un esser posto, ed è come questa posta immediatezza il mondo fenomenico.

È oltracciò non soltanto il fondamento in generale del mondo che appare, ma è il suo fondamento determinato. Già come regno delle leggi, il mondo essenziale è un contenuto molteplice e precisamente il contenuto essenziale del mondo fenomenico; e come fondamento pieno di contenuto è desso il fondamento determinato dell'altro, ma soltanto secondo questo contenuto; poichè il mondo apparente aveva ancora un altro molteplice contenuto che non quel regno, appartenendogli ancora in particolare il momento negativo. Ma in quanto il regno delle leggi ha ora parimenti in lui questo momento, esso è la totalità del contenuto del mondo fenomenico e la ragion d'essere di tutta la sua moltiplicità. Se non che ne è in pari tempo il negativo, e così è il mondo opposto a quello. — Vale a dire che nell'identità dei due mondi, e in quanto l'uno è determinato secondo la forma come il mondo essenziale e l'altro come lo stesso, ma come posto e come inessenziale, si è bensì daccapo ristabilita la relazione fondamentale, ma in pari tempo come relazione fondamentale dell'apparenza, cioè come relazione non di un contenuto identico, e nemmeno di un contenuto semplicemente diverso, qual è la legge, sibbene come relazione totale, ossia come identità negativa e relazione essenziale del contenuto come opposto. — Il regno delle leggi non è soltanto questo, che l'esser posto di un contenuto sia l'esser posto di un altro, ma questa identità, secondo che si mostrò, è essenzialmente anche unità negativa; ciascuno dei due lati della legge è nell'unità negativa in lui stesso il suo altro contenuto; l'altro non è quindi indeterminatamente un altro in generale, ma è il suo altro, ossia contiene anch'esso le deter-

minazioni di contenuto di quello. Così i due lati sono opposti. In quanto ora il regno della legge ha in lui questo momento negativo e l'opposizione, e si respinge pertanto come totalità da sè stesso in un mondo che è in sè e per sè e in un mondo che appare, l'identità dei due è la relazione essenziale dell'opposizione. — La relazione fondamentale come tale è l'opposizione che è andata giù nella sua contraddizione, e l'esistenza è la ragion d'essere che va insieme con sè stessa. Ma l'esistenza si fa fenomeno; la ragion d'essere è tolta nell'esistenza. Si ristabilisce daccapo come ritorno del fenomeno in sè, ma in pari tempo come tolta, cioè come relazione fondamentale di determinazioni opposte. L'identità però di determinazioni simili è essenzialmente un divenire e un passare, non più la relazione fondamentale come tale.

Il mondo che è in sè e per sè è dunque esso stesso un mondo diverso in sè, nella totalità del molteplice contenuto. È identico col mondo fenomenico ossia posto, in quanto ne è il fondamento. Ma il suo nesso identico è in pari tempo determinato come opposizione, perchè la forma del mondo fenomenico è la riflessione nel suo esser altro; quello dunque è così veramente tornato in sè stesso nel mondo che è in sè e per sè, come vi è tornato questo suo mondo opposto. La relazione è dunque precisamente questa, che il mondo che è in sè e per sè è il rovescio del mondo che appare.

C.

Risoluzione dell'apparenza.

Il mondo che è in sè è per sè è la ragion d'essere determinata del mondo che appare, ed è tale solo in quanto ha in lui stesso il momento negativo, epperò quella totalità delle determinazioni di contenuto e dei loro mutamenti, la quale corrisponde al mondo che appare, ma in pari tempo ne costituisce il lato opposto. I due mondi stanno dunque

fra loro in un rapporto siffatto, che quello che nel mondo fenomenico è positivo, è negativo nel mondo che è in sè e per sè, e viceversa ciò che è negativo in quello, è positivo in questo. Il polo nord nel mondo fenomenico è in sè e per sè il polo sud e viceversa; l'elettricità positiva è in sè negativa, e così via. Quello che nell'esistenza apparente è male, cattiva fortuna etc., è in sè e per sè un bene e una buona fortuna [1].

Nel fatto è appunto scomparsa in questa opposizione dei due mondi la loro differenza, e quello che doveva essere un mondo in sè e per sè è esso stesso un mondo che appare, mentre viceversa questo è in lui stesso un mondo essenziale. — Il mondo che appare è determinato dapprima come riflessione nell'esser altro, per modo che le sue determinazioni ed esistenze hanno in un altro il lor fondamento e la lor sussistenza; ma in quanto questo altro è parimenti un tal riflesso in un altro, quelli si riferiscono costì soltanto a un altro che si toglie, e quindi a sè; il mondo che appare è pertanto in lui stesso una legge uguale a sè stessa. — Viceversa il mondo che è in sè e per sè è dapprima il contenuto con sè identico, sottratto all'esser altro e all'avvicendamento; ma questo, come riflessione completa in sè stesso del mondo che appare, o perchè la sua diversità è differenza in sè riflessa ed assoluta, racchiude il momento negativo e il riferimento a sè come all'esser altro e diventa perciò un contenuto opposto a sè stesso, un contenuto che si rovescia ed è vuoto di essenza. Per di più questo contenuto del mondo che è in sè e per sè ha acquistato con ciò anche la forma d'esistenza immediata. Infatti cotesto mondo è sulle prime la ragion d'essere del mondo fenomenico, ma in quanto ha in lui stesso l'opposizione, è anche tolta ragion d'essere ed esistenza immediata.

Il mondo che appare e il mondo essenziale son pertanto ciascuno in lui stesso la totalità della riflessione con sè iden-

---

(1) V. *Fenomenologia dello spirito*, pag. 121 segg. [Il luogo citato così da H. è a pag. 105 e segg. del tomo 114 della *Philosophische Bibliothek*. Nota del trad.]

tica e della riflessione in altro, ovvero dell'essere in sè e per sè e dell'apparire. Son tutti e due gl'Intieri per sè stanti dell'esistenza. L'uno dovrebb'esser soltanto l'esistenza riflessa, l'altro l'esistenza immediata, ma ciascuno si continua nel suo altro ed è quindi in lui stesso l'identità di questi due momenti. Quello che dunque si ha, è questa totalità, che si respinge da sè stessa in due totalità, l'una, la totalità riflessa, e l'altra, l'immediata. Ambedue cotesti mondi son primieramente dei per sè stanti, ma son tali soltanto come totalità, e tali sono in quanto ciascuno ha in lui essenzialmente il momento dell'altro. L'indipendenza distinta di ciascuno, di quello che è determinato come immediato, e di quello che è determinato come riflesso, è quindi ormai posta come consistente in ciò che ciascuno sia solo come relazione essenziale all'altro ed abbia il suo star per sè in questa unità dei due.

Si preser le mosse dalla legge del fenomeno. Questa legge è l'identità di un contenuto diverso con un altro contenuto, così che l'esser posto dell'uno sia l'esser posto dell'altro. Nella legge vi è ancora questa differenza, che l'identità dei suoi lati è soltanto una identità interna, e questi lati non l'hanno ancora in loro stessi. Perciò da una parte quell'identità non è realizzata; il contenuto della legge non è quale un contenuto identico, ma è un contenuto indifferente, diverso; — d'altra parte esso è determinato soltanto in sè in modo tale, che l'esser posto dell'uno sia l'esser posto dell'altro; questo in lui non vi è ancora. Ma ormai la legge è realizzata. La sua identità interna è insieme una identità esistente, e viceversa il contenuto della legge è sollevato nell'idealità. È infatti in lui stesso un contenuto tolto, riflesso in sè, in quanto ciascun lato ha in lui il suo altro, epperò è veramente identico con quello e con sè.

Così la legge è rapporto essenziale. La verità del mondo inessenziale è anzitutto un mondo altro da esso, un mondo che è in sè e per sè. Se non che questo è la totalità, in quanto è sè stesso e quel primo. Così tutti e due sono esistenze immediate, epperò riflessioni nel loro

esser altro, come anche appunto perciò veramente riflessi in sè. La parola mondo esprime in generale la totalità informe della moltiplicità. Questo mondo, tanto come mondo essenziale, quanto come mondo fenomenico, è andato giù, la moltiplicità avendo cessato di essere una moltiplicità semplicemente diversa; così esso è ancora totalità o universo, ma come rapporto essenziale. Son sorte nell'apparenza due totalità del contenuto. Anzitutto son determinate una di fronte all'altra come dei per sè stanti indifferenti, ed hanno bensì la forma ciascuna in lei stessa, ma non l'una di fronte all'altra. Questa però si è anche mostrata come la lor relazione, e il rapporto essenziale è il compimento della loro unità di forma.

CAPITOLO TERZO.

Il rapporto essenziale.

La verità del fenomeno è il rapporto essenziale. Il contenuto di questo rapporto ha un per sè stare immediato, e precisamente l'immediatezza dell'essere e l'immediatezza riflessa o la con sè identica riflessione. In pari tempo cotesto contenuto è in questo per sè stare un contenuto relativo, addirittura solo come riflessione nel suo altro, o come unità della relazione col suo altro. In questa unità il contenuto per sè stante è un posto, un tolto; ma appunto questa unità costituisce la sua essenzialità e il suo star per sè; questa riflessione in altro è riflessione in sè stesso. Il rapporto ha dei lati o termini, perchè è riflessione in altro. Così ha la differenza di sè stesso in lui; e i lati sono un sussistere indipendente in quanto nella loro indifferente diversità reciproca son rotti in sè stessi, così che il sussistere di ciascuno ha parimenti il suo significato solo nel riferimento all'altro o nell'unità negativa dei due.

Il rapporto essenziale non è quindi certamente ancora il vero terzo, rispetto all'essenza e all'esistenza, ma con-

tien già l'unione determinata di esse due. L'essenza è realizzata in quel rapporto in maniera siffatta, che ha per sua sussistenza degli esistenti indipendenti, mentre questi son tornati dalla loro indifferenza nella loro unità essenziale, così che hanno per sussistenza soltanto questa. Le determinazioni riflessive del positivo e negativo son parimenti riflesse in sè solo come riflesse nel loro opposto; ma non hanno nessun'altra determinazione che questa loro unità negativa; al contrario il rapporto essenziale ha tali termini, che son posti come totalità per sè stanti. È la stessa opposizione che quella del positivo e negativo, ma nello stesso tempo come un mondo rovesciato. Il lato del rapporto essenziale è una totalità, la quale però come essenziale ha un contrapposto, un al di là; è soltanto fenomeno; l'esistenza sua, anzi, non è la sua, ma quella del suo altro. È quindi un che di rotto in sè stesso. Ma questo suo esser tolto consiste in ciò ch'esso è l'unità di sè stesso e del suo altro, epperò è un tutto, e appunto per questo ha una esistenza per sè stante ed è riflessione essenziale in sè.

Questo è il concetto del rapporto. Sulle prime però l'identità, ch'esso contiene, non è ancora perfetta. Quella totalità, che ciascun relativo è in lui stesso, è soltanto un interno. Il lato del rapporto è anzitutto posto in una delle determinazioni dell'unità negativa. La propria indipendenza di ciascuno dei due lati è ciò che costituisce la forma del rapporto. La sua identità è quindi soltanto una relazione, fuor della quale cade il suo star per sè, vale a dire nei lati o termini. Non v'è ancora l'unità riflessa di quell'identità e delle esistenze indipendenti; non v'è ancora la sostanza. — Il concetto del rapporto si è quindi bensì mostrato come quello che consiste nell'esser l'unità dell'indipendenza riflessa e dell'indipendenza immediata. Ma dapprima questo concetto stesso è ancora immediato, e quindi immediati sono i suoi momenti l'uno rispetto all'altro, e l'unità loro è una relazione essenziale che soltanto allora è la vera unità, l'unità rispondente al concetto, quando si è realizzata, vale a dire si è posta col suo movimento come quell'unità.

Il rapporto essenziale è pertanto immediatamente il rapporto del tutto e delle parti, — la relazione dello star per sè riflesso e dello star per sè immediato, cosicchè tutti e due in pari tempo non sono se non in quanto reciprocamente si condizionano e si presuppongono.

In questo rapporto nessuno dei lati è ancora posto come momento dell'altro. La loro identità è quindi essa stessa un lato, ossia non è la loro unità negativa. Quindi è che si passa in secondo luogo a ciò che l'un de' lati è momento dell'altro ed è in quello come nel suo fondamento e vero per sè stante dei due, — rapporto della forza e della sua estrinsecazione.

In terzo luogo si toglie l'ineguaglianza che ancora persisteva di questa relazione, e l'ultimo rapporto è quello dell'interno e dell'esterno. — In questa differenza divenuta intieramente formale va giù il rapporto stesso, e sorge la sostanza o il reale come unità assoluta dell'esistenza immediata e dell'esistenza riflessa.

A.

Il rapporto del tutto e delle parti.

Il rapporto essenziale contien primieramente l'in sè riflesso per sè stare dell'esistenza. Così esso è la semplice forma, le cui determinazioni son bensì anch'esse delle esistenze, ma in pari tempo sono esistenze poste, momenti ritenuti nell'unità. Questo in sè riflesso per sè stare è insieme riflessione nel suo opposto, vale a dire nel per sè stare immediato, e la sua sussistenza, com'è un proprio per sè stare, così è anche essenzialmente questa identità col suo opposto. — Appunto con ciò è anche immediatamente posto in secondo luogo l'altro lato, il per sè stare immediato, il quale, determinato come l'altro, è una molteplice varietà in sè, ma in modo che questa varietà ha essenzialmente in lei anche la relazione dell'altro lato, l'unità del

per sè stare riflesso. Quel lato, il tutto, è il per sè stare che costituiva il mondo esistente in sè e per sè; l'altro lato, le parti, son l'esistenza immediata, che era il mondo fenomenico. Nel rapporto del tutto e delle parti sono entrambi i lati queste indipendenze, ma in maniera che ciascuna lascia parere in lei l'altra, e in pari tempo è soltanto come questa identità di ambedue. Siccome ora il rapporto essenziale non è che il rapporto primo, immediato, l'unità negativa e l'indipendenza positiva son congiunte dall'anche; ambo i lati son bensì posti come momenti, ma insieme sono anche posti come indipendenze esistenti. — Questo, che ambedue sian poste come momenti, si ripartisce quindi in modo che in primo luogo è il tutto, il per sè stare riflesso, quale esistente, e in quello è l'altro, l'immediato, qual momento. Qui è il tutto, che costituisce l'unità dei due lati, la base; e l'esistenza immediata è come esser posto. — Viceversa dall'altro lato, cioè dal lato delle parti, la base per sè stante è l'esistenza immediata, in sè molteplice; l'unità riflessa al contrario, ossia il tutto, è soltanto una relazione estrinseca.

2. Questo rapporto contien pertanto l'indipendenza dei lati, e parimenti il loro esser tolti, l'una cosa e l'altra assolutamente in un'unica relazione. Il tutto è il per sè stante, le parti non son che momenti di questa unità; ma in egual modo anch'esse sono il per sè stante, e la loro unità riflessa è soltanto un momento; e ciascuno nel suo star per sè non è che il relativo di un altro. Questo rapporto è quindi l'immediata contraddizione in lui stesso e si toglie via.

Considerando ciò più in particolare, il tutto è l'unità riflessa, la quale ha una indipendente sussistenza per sè. Ma questa sussistenza dell'unità è insieme anche respinta da lei. Il tutto, come unità relativa, è riferimento negativo a sè stesso. Così cotesta unità è fatta esterna a sè; ha la sua sussistenza nel suo opposto, nella molteplice immediatezza, nelle parti. Il tutto consta quindi delle parti, di modo che non è nulla senza di esse. È dunque

l'intiero rapporto e la totalità per sè stante; ma appunto per la medesima ragione non è che un relativo, perchè quello che lo fa esser totalità, è anzi il suo altro, le parti, ed esso ha la sua sussistenza non in sè, ma nel suo altro.

Così anche le parti son l'intiero rapporto. Esse sono il per sè stare immediato di fronte al riflesso, e non sussistono nel tutto, ma son per sè. Hanno per di più questo tutto in loro come lor momento. Esso costituisce la relazione loro; senza un tutto non vi son parti. Ma siccome le parti sono il per sè stante, questa relazione non è che un momento estrinseco, rispetto al quale quelle sono in sè e per sè indifferenti. In pari tempo però, come esistenza molteplice, le parti si abbattono in sè stesse, perchè l'esistenza molteplice è l'essere destituito di riflessione. Esse hanno il loro per sè stare soltanto nell'unità riflessa, che è tanto questa unità, quanto anche la moltiplicità esistente; vale a dire hanno un per sè stare soltanto nel tutto, il quale però in pari tempo è il per sè stare diverso dalle parti.

Quindi è che il tutto e le parti si condizionano reciprocamente. Ma il rapporto qui considerato sta insieme anche al di sopra della relazione che corre fra il condizionato e la condizione, secondo che cotesta relazione si era determinata dianzi. Questa relazione è qui realizzata, vale a dire è posto, che la condizione è l'essenziale per sè stare del condizionato in modo tale, ch'essa vien presupposta da questo. La condizione come tale è soltanto l'immediato, ed è presupposta soltanto in sè. Il tutto invece è bensì la condizione delle parti, ma in pari tempo contiene appunto immediatamente che anch'esso non è se non in quanto ha per presupposizione le parti. In quanto così entrambi i lati del rapporto son posti come condizionantisi l'un l'altro, ciascuno è in lui stesso un immediato per sè stare, ma il suo per sè stare è in pari tempo mediato, ossia posto, dall'altro. L'intiero rapporto è per via di questa reciprocità il ritorno del condizionare in sè stesso, il non relativo, l'incondizionato.

In quanto ora i lati del rapporto hanno ciascuno il suo

per sè stare non già in lui stesso, ma nel suo altro, non si ha che un'unica identità di entrambi, nella quale tutti e due son soltanto momenti; ma siccome ciascuno è per sè stante in lui stesso, così son due esistenze per sè stanti, le quali son fra loro indifferenti.

Sotto il primo aspetto, quello dell'identità essenziale di questi lati, il tutto è uguale alle parti e le parti sono uguali al tutto. Non v'è nulla nel tutto, che non sia nelle parti, e nulla nelle parti, che non sia nel tutto. Il tutto non è una unità astratta, ma è l'unità come unità di una diversa moltiplicità. Questa unità però, come quello in cui il molteplice reciprocamente si riferisce, è la sua determinazione, per la quale esso è parte. Il rapporto ha dunque un'identità inseparabile e soltanto un unico per sè stare.

Ma oltracciò il tutto è uguale alle parti. Non però eguale a queste in quanto parti. Il tutto è l'unità riflessa; le parti invece costituiscono il momento determinato o l'esser altro dell'unità, e sono il diverso Molteplice. Il tutto non è uguale a loro come a questo per sè stante Diverso, ma come a loro insieme. Questo loro insieme però non è altro che la loro unità, il tutto come tale. Nelle parti dunque il tutto è uguale soltanto a sè stesso, e l'eguaglianza sua colle parti non fa che esprimere la tautologia, che il tutto come tutto è uguale non alle parti, ma al tutto.

Viceversa le parti sono uguali al tutto. Ma poichè sono in loro stesse il momento dell'esser altro, non sono eguali a quello come all'unità, ma nel senso che una delle molteplici determinazioni di esso è devoluta alla parte, o nel senso che le parti sono eguali a quello in quanto molteplice; vale a dire che gli sono eguali come a un tutto spartito, ossia come alle parti. Si ha così la medesima tautologia, che cioè le parti come parti sono uguali non già al tutto come tale, ma nel tutto sono uguali a sè stesse, cioè alle parti.

Il tutto e le parti cadono in questo modo come indifferenti l'uno fuori delle altre; ciascuno di questi lati si rife-

risce soltanto a sè. Ma tenuti così uno fuori dell'altro si distruggono. Il tutto, che è indifferente di fronte alle parti, è l'identità astratta, non distinta in sè. L'identità è un tutto solo in quanto è distinta in sè stessa, e precisamente distinta in modo che queste molteplici determinazioni son riflesse in sè ed hanno un immediato per sè stare. E l'identità della riflessione ha mostrato col suo movimento di aver per sua verità questa riflessione nel suo altro. — In pari maniera, come indifferenti rispetto all'unità del tutto, le parti son soltanto il molteplice privo di relazione, l'altro in sè stesso, che come tale è l'altro di sè stesso e soltanto quello che si toglie. — Questa relazione a sè di ciascuno dei due lati è la loro indipendenza; ma questa indipendenza, che ciascuno di essi ha per sè, ne è anzi la negazione. Ciascuno ha quindi la sua indipendenza o il suo star per sè non in lui stesso, ma nell'altro. Questo altro, che costituisce il sussistere, è il suo presupposto immediato, che ha da essere un primo e il cominciamento di quello. Ma questo primo di ciascuno è esso stesso di tal fatta, che non è un primo, ma ha il suo cominciamento nell'altro.

La verità del rapporto consiste dunque nella mediazione. L'essenza sua è l'unità negativa, nella quale son tolte tanto l'immediatezza riflessa, quanto l'immediatezza che è. Il rapporto è la contraddizione che ritorna nel suo fondamento, nell'unità, la quale in quanto ritorna è l'unità riflessa; ma siccome anche questa si è posta come tolta, si riferisce negativamente a sè stessa, si toglie, e fa di sè una immediatezza che è. Se non che questa sua relazione negativa, in quanto essa è un primo e un immediato, è soltanto mediata dal suo altro, ed è parimenti un posto. Questo altro, l'immediatezza che è, è egualmente solo come tolta; il suo per sè stare è un primo, ma soltanto per sparire, ed ha un esserci, che è posto e mediato.

In questa determinazione il rapporto non è più quello del tutto e delle parti. L'immediatezza, che i lati di quello avevano, è passata nell'esser posto e nella mediazione. Ciascun lato è posto, in quanto è immediato, come tale che si

toglie e passa nell'altro; e in quanto è esso stesso relazione negativa, come tale che è condizionato dall'altro come dal suo positivo; a quel modo che anche il suo immediato passare è parimenti un che di mediato, vale a dire un togliere che è posto dall'altro lato. — Così il rapporto del tutto e delle parti è passato nel rapporto della *forza* e della *sua estrinsecazione*.

NOTA.

Venne considerata in addietro (Lib. I, Sez. II, Cap. I, nota 2.ª) l'*antinomia* dell'*infinita divisibilità* della *materia*, trattandosi del concetto della quantità. La quantità è l'unità della continuità e della discrezione. Essa contiene nell'uno *per sè stante* il suo *essersi fuso con altri*, e in questa ininterrottamente *continuantesi identità* con sè contien parimenti la *negazione di essa*. In quanto la relazione immediata di questi momenti della quantità viene espressa come il rapporto essenziale del tutto e delle parti (prendendosi l'uno della quantità come *parte*, e la sua *continuità* come un *tutto* che è composto di parti), l'antinomia consiste in quella contraddizione che si è affacciata nel rapporto del tutto e delle parti, e che è stata risoluta. — Il tutto e le parti son cioè altrettanto essenzialmente in relazione fra loro e non costituiscono che una sola identità, quanto son fra loro indifferenti ed hanno una sussistenza indipendente. Il rapporto è quindi quest'antinomia, che l'un momento, nel liberarsi dall'altro, immediatamente lo fa sorgere.

Determinato dunque l'esistente come un tutto, esso ha delle parti, e le parti costituiscono la sua sussistenza; l'unità del tutto è soltanto una relazione posta, una *composizione* esterna, che non tocca per nulla l'esistente per sè stante. In quanto ora questo è parte, non è tutto, non è un composto, epperò è un *semplice*. Ma siccome la relazione a un tutto gli è estrinseca, cotesta relazione non lo tocca. Il per sè stante quindi è anche tale che in sè non è parte, perchè

è parte solo per mezzo di quella relazione. Ma in quanto ora non è parte, è tutto, poichè non si ha altro che questa relazione di tutto e di parti; e il per sè stante è uno dei due. In quanto però è tutto, è daccapo composto; consta daccapo di parti, e così via all'infinito. — Questa infinità non consiste in altro che nell'avvicendamento perenne delle due determinazioni del rapporto, in ciascuna delle quali sorge immediatamente l'altra, cosicchè l'esser posto di ciascuna è il suo proprio sparire. Determinata la materia come tutto, essa consta di parti, e in queste il tutto diventa una relazione inessenziale e scompare. Ma la parte presa così per sè, non è a sua volta più parte, ma è il tutto. — Stretta davvicino, l'antinomia di questo raziocinio è propriamente questa: Siccome il tutto non è il per sè stante, è la parte, che è il per sè stante; ma siccome la parte è per sè stante solo senza il tutto, così essa è per sè stante, non come parte, ma anzi come tutto. L'infinità del progresso che sorge è l'incapacità di mettere assieme i due pensieri che la mediazione contiene, che cioè ciascuna delle due determinazioni, per via della sua indipendenza e della sua separazione dall'altra, passa nella dipendenza e nell'altra determinazione.

B.

Il rapporto della forza e della sua estrinsecazione.

La forza è l'unità negativa, nella quale si è risoluta la contraddizione del tutto e delle parti, la verità di quel primo rapporto. Il tutto e le parti sono il rapporto vuoto di pensiero in cui si abbatte sulla prima la rappresentazione; ovvero, obbiettivamente, è cotesto l'aggregato morto, meccanico, che ha bensì delle determinazioni di forma, per cui la moltiplicità della sua per sè stante materia vien messa in relazione in un'unità, ma in modo però che quest'unità

resta estrinseca a quella. — Il rapporto della *forza* invece è il superiore ritorno in sè, dove l'unità del tutto, che costituiva la relazione del per sè stante esser altro, cessa di essere un che di estrinseco e d'indifferente a questa molteplicità.

Nella maniera in cui il rapporto essenziale si è ormai determinato, il per sè stare immediato e il per sè stare riflesso son posti come tolti, ossia come momenti, mentre nel rapporto precedente erano lati sussistenti per sè, ossia estremi. In ciò si contiene *prima di tutto* che l'unità riflessa e il suo immediato esserci, essendo ambedue dei primi e degl'immediati, si tolgono in loro stessi e passano nel loro altro; quello, la *forza*, passa nella sua *estrinsecazione*, e l'estrinseco è un evanescente, che torna nella forza come nella sua ragion d'essere, ed è soltanto come portato e posto da essa. In *secondo luogo* questo passare non è solo un divenire e un dileguarsi, ma è riferimento negativo a sè, ossia, *quello che muta la sua determinazione è costì* in pari tempo riflesso in sè e si conserva; il movimento della forza non è tanto un *passare*, quanto la forza *traduce* sè stessa, e in questo mutamento posto da lei stessa, resta quello che è. — In *terzo luogo* questa stessa unità *riflessa*, riferentesi a sè, è anch'essa tolta ed è momento; è mediata dal suo altro, ed ha quello per *condizione*; il suo riferimento negativo a sè, che è un primo ed inizia il movimento del suo passare *da sè*, ha anch'esso una presupposizione da cui vien *sollecitato*, e un altro da cui comincia.

a) La condizionalità della forza.

Considerata nelle sue prossime determinazioni, la forza ha *primieramente* in lei il momento della immediatezza che è; all'incontro essa stessa è determinata come l'unità negativa. Ma questa nella determinazione dell'essere immediato è un *qualcosa esistente*. Questo qualcosa, essendo l'unità negativa quale un immediato, apparisce come il pri-

mo; la forza invece, essendo il riflesso, apparisce come l'esser posto, epperò come appartenente alla cosa esistente o ad una materia. Non che sia la forma di questa cosa e che la cosa sia determinata da lei; anzi la cosa, quale immediato, è indifferente di fronte ad essa. — Non risiede in essa, secondo questa determinazione, alcuna ragione perchè abbia una forza; all'incontro la forza, in quanto è il lato dell'esser posto, ha essenzialmente per sua presupposizione la cosa. Quando pertanto si domanda, come venga la cosa o la materia ad avere una forza, questa le appare unita estrinsecamente e sembra essere impressa alla cosa da una potenza estranea.

Come tale immediata sussistenza la forza è in generale una calma determinazione della cosa, non un estrinsecantesi, ma immediatamente un che di estrinseco. Così la forza vien anche designata come materia, e invece di una forza magnetica, elettrica, etc. si ammette una materia magnetica, elettrica, etc.; oppure invece della famosa forza attrattiva si ammette un etere sottile, che tenga tutto insieme. — Son le materie nelle quali si risolve l'inattiva, fiacca unità negativa della cosa, e che furon considerate dianzi.

Ma la forza contien l'esistenza immediata come momento, come tale che è bensì condizione, ma passa e si toglie; dunque non come una cosa esistente. Inoltre non è la negazione come determinazione, ma è unità negativa, riflettentesi in sè. La cosa, in cui dovrebb'esser la forza, non ha pertanto più qui alcun significato; anzi è essa stessa il porsi dell'esteriorità, che appare quale esistenza. Non è dunque nemmeno semplicemente una materia determinata; un tal per sè stare è da un pezzo passato nell'esser posto e nell'apparenza.

In secondo luogo, la forza è l'unità del sussistere riflesso e del sussistere immediato, ossia dell'unità di forma e del per sè stare esteriore. È ambedue le cose in uno; è il contatto di tali, che uno è, in quanto l'altro non è; la con sè identica riflessione positiva, e la riflessione negata.

La forza è così la contraddizione che si respinge da sè stessa; è *attiva*, ossia è l'unità negativa riferentesi a sè stessa, in cui l'immediatezza riflessa o l'essenziale esser dentro di sè è posto come tale che è soltanto come tolto o come un momento, epperò in quanto si distingue dall'esistenza immediata, passa in questa [1]. Qual determinazione dunque dell'unità riflessa del tutto, la forza è posta come quella che diventa *di per sè stessa* l'esistente estrinseca moltiplicità.

Ma *in terzo luogo* la forza è attività soltanto *in sè* e immediata. È l'unità riflessa, ed altrettanto essenzialmente è la *negazione di quella*. In quanto è diversa da essa, ma solo come identità di lei stessa e della sua negazione, è essenzialmente riferita ad essa come una immediatezza a lei estrinseca, ed ha quella medesima qual *presupposizione e condizione*.

Ora questa presupposizione non è una cosa che si trovi di fronte a lei (questo indifferente per sè stare è tolto nella forza); come condizione sua si ha *un per sè stante altro da lei*. Siccome però cotesto non è cosa, ma la per sè stante immediatezza si è qui in pari tempo determinata quale unità negativa riferentesi a sè stessa, così *anche cotesto è forza*. — L'attività della forza è condizionata da sè stessa come dall'altro di sè, da una forza.

In questo modo la forza è un rapporto, in cui ciascun lato è lo stesso dell'altro. Vi son forze che stanno fra loro in rapporto, e che precisamente per la loro essenza si rife-

---

(1) [Quando piacesse mettere a confronto questa determinazione hegeliana della forza colla definizione aristotelica del moto, si potrebbe osservare che la forza non è il puro e semplice divenire, mentre questo in quanto tale, cioè come generazione del divenuto o esser determinato e qui dell'esistenza esteriore, è il moto stesso. Ma è, la forza, quello che appunto Aristotele assume nel definire il moto, vale a dire la potenza, la quale non è moto in quanto semplice potenza, ma è moto solo in quanto come potenza si esplica, dà fuori sè stessa o come dice Aristotele è atto di potenza in quanto potenza. Se nel considerare la potenza si prescinde da questo suo atto, ciò che si ottiene è precisamente la forza come separata dalla sua estrinsecazione, cioè un puro insussistente astratto, il semplice principio come tale del moto. Nota del trad.]

riscono l'una all'altra. — Inoltre esse son dapprima soltanto diverse in generale; l'unità del loro rapporto non è che l'unità *interna* che è *in sè*. L'esser condizionata da un'altra forza è così in sè l'opera della forza stessa, ossia, essa è perciò solo un'attività che *presuppone*, che si riferisce soltanto negativamente a sè; quest'altra forza sta ancora al di là della sua attività *che pone*, cioè della riflessione che nel suo determinare *torna* immediatamente *in sè*.

b) La sollecitazione della forza.

La forza è condizionata, perchè il momento dell'esistenza immediata, ch'essa contiene, è solo come un *posto*, — ma, perchè nello stesso tempo è immediato, solo un *presupposto*, nel quale la forza nega sè stessa. L'esteriorità trovata dalla forza è quindi la *sua stessa attività presupponente*, che è posta sulle prime come *un'altra forza*.

Questo *presupporre* è inoltre reciproco. Ciascuna delle due forze contiene come tolta l'unità in sè riflessa, ed è perciò presupponente; pone sè stessa come esterna; questo momento dell'esteriorità è un momento *suo proprio*. Ma essendo anche unità in sè riflessa la forza pone in pari tempo questa sua esteriorità *non in sè stessa*, ma come un'altra forza.

L'esterno come tale è però quello che toglie sè stesso. Inoltre l'attività che si riflette in sè è riferita essenzialmente a quell'esterno come al suo altro, ma anche come a un *in sè nullo* e a un *identico con lei*. Poichè l'attività che presuppone è anche riflessione in sè, essa è il toglier quella sua negazione, e pone quella come un esterno a sè o come il *suo* esterno. Così la forza come condizionante è reciprocamente una spinta per l'altra forza, contro la quale è attiva. La sua maniera di condursi non è la passività del venir determinato, cosicchè da ciò derivi in lei qualcos'altro; ma la spinta non fa che *sollecitarla*. Essa è in lei stessa la sua negatività; il suo respingersi da sè è il suo proprio porre. L'attività sua consiste dunque nel toglier questo, che

quella spinta sia un che di esterno; essa fa di ciò una semplice spinta, e lo pone come il suo proprio respingersi da sè, come la sua propria estrinsecazione.

La forza che si estrinseca è dunque quello stesso che dapprima era soltanto l'attività presupponente, cioè l'attività che si rende esterna; ma la forza come quella che si estrinseca è in pari tempo l'attività che nega l'esteriorità e la pone come il suo proprio. In quanto ora in questa considerazione si comincia dalla forza, essendo essa l'unità negativa di sè stessa e con ciò riflessione presupponente, così è lo stesso come quando nell'estrinsecazione della forza si comincia dalla spinta sollecitante. La forza è così nel suo concetto determinata dapprima come identità che si toglie, e nella sua realtà l'una delle due forze è determinata come sollecitante, e l'altra come quella che vien sollecitata. Ma il concetto della forza è in generale l'identità della riflessione che pone e di quella che presuppone, ossia dell'unità riflessa e dell'immediata, e ciascuna di queste è assolutamente soltanto momento, in unità, e pertanto come mediata dall'altra. Ma parimenti non v'ha nelle due forze che stanno in reciproca relazione alcuna determinazione, quale sia la sollecitante e quale la sollecitata, o meglio, a ciascuna convengono egualmente tutte e due queste determinazioni di forma. E questa identità non è soltanto una esteriore identità di confronto, ma è una unità essenziale delle forze.

L'una forza è cioè determinata sulle prime come sollecitante, e l'altra come quella che vien sollecitata; queste determinazioni di forma appaiono in questo modo come differenze immediate che in sè si trovino nelle due forze. Ma sono invece essenzialmente mediate. L'una forza vien sollecitata; questa spinta è una determinazione posta in lei dal di fuori. Ma la forza è essa stessa il presupponente; essa si riflette essenzialmente in sè, e toglie che la spinta sia un che di esteriore. Ch'essa venga sollecitata, è quindi il fatto suo proprio, ossia è determinato da lei stessa che l'altra forza sia in generale un'altra e quella che sollecita. La forza sollecitante si riferisce negativamente alla

sua altra, così da toglierne l'esteriorità; perciò pone. Ma fa cotesto solo per la presupposizione di aver di contro a sè un'altra forza; vale a dire ch'essa appunto non sollecita se non in quanto ha in lei un'esteriorità, epperò in quanto vien sollecitata. Ovvero è sollecitante solo in quanto vien sollecitata ad esser sollecitante. Così vien viceversa sollecitata la prima solo in quanto essa stessa sollecita l'altra a sollecitar lei, cioè la prima. Ciascuna delle due riceve dunque la spinta dall'altra; ma la spinta che dà come attiva consiste in ciò, ch'essa riceve una spinta dall'altra; la spinta che riceve è sollecitata da lei stessa. L'una e l'altra cosa, la spinta data e la spinta ricevuta, ovvero l'estrinsecazione attiva e la passiva esteriorità non son quindi un che d'immediato, ma son mediate, e precisamente ciascuna delle due forze è appunto perciò la determinazione che l'altra ha di fronte a lei, è mediata dall'altra, e questo altro che media è daccapo il suo proprio determinativo porre.

Si ha pertanto questo, che sulla forza è impressa una spinta da un'altra forza, che quella forza si conduce per conseguenza in maniera passiva, ma a sua volta passa da questa passività nell'attività, — il ritorno della forza in lei stessa. La forza si estrinseca. L'estrinsecazione è reazione nel senso ch'essa pone come suo proprio momento l'esteriorità, epperciò toglie che sia stata sollecitata da un'altra forza. L'una e l'altra cosa è quindi una stessa, l'estrinsecazione della forza, per cui colla sua attività negativa su sè stessa si dà un'esistenza per altro, e l'infinito ritorno in questa esteriorità a sè stessa, così che vi si riferisce soltanto a sè. La riflessione presupponente, cui appartiene l'esser condizionato e la spinta, è pertanto immediatamente anche la riflessione che ritorna in sè, e l'attività è essenzialmente reattiva, contro di sè. Il porre la spinta o l'esterno è appunto il toglierlo, e viceversa il toglier la spinta è il porre l'esteriorità.

c. L' infinità della forza.

La forza è finita, in quanto i suoi momenti hanno ancora la forma dell'immediatezza. La sua riflessione presupponente e la sua riflessione riferentesi a sè son diverse in questa determinazione; quella appare quale una forza esteriore sussistente per sè, e relativamente a lei l'altra appare come passiva. La forza è così condizionata quanto alla forma ed è parimenti limitata quanto al contenuto; perchè una limitazione quanto alla forma contiene anche una limitazione del contenuto. Ma l'attività della forza consiste nell'estrinsecarsi, vale a dire, secondo che si è mostrato, nel toglier l'esteriorità e nel determinarla come quello in cui la forza è identica con sè. Quello che dunque in verità la forza va estrinsecando e manifestando è che la sua relazione ad altro è la sua relazione a sè stessa, che la sua passività consiste nella sua stessa attività. La spinta, da cui essa vien sollecitata all'attività, è il suo proprio sollecitare. L'esteriorità che le sopravviene non è un immediato, ma è un che mediato da lei; così come la sua propria essenziale identità con sè non è immediata, ma è mediata dalla sua negazione. Ossia, la forza estrinseca e manifesta questo, che la sua esteriorità è identica colla sua interiorità.

C.

Rapporto dell'esterno e dell'interno.

1. Il rapporto del tutto e delle parti è il rapporto immediato; l'immediatezza riflessa e l'immediatezza che è hanno quindi in cotesto rapporto ciascuna un suo proprio per sè stare; ma in quanto stanno nel rapporto essenziale, il loro per sè stare non è che la loro unità negativa. Questo è ora posto nell'estrinsecazione ossia manifestazione della forza; l'unità riflessa è essenzialmente il farsi altro come suo tra-

sportarsi nell'esteriorità. Ma questa è altrettanto immediatamente ripresa in quella; la differenza delle forze per sè stanti si toglie; l'estrinsecazione della forza non è che una mediazione dell'unità riflessa con sè stessa. Si ha soltanto una vuota differenza trasparente, la parvenza, ma questa parvenza è la mediazione, che è appunto il sussistere indipendente. Non son soltanto determinazioni opposte, che si tolgono in loro stesse, e il lor movimento non è soltanto un passare, ma in parte l'immediatezza, da cui si cominciò e da cui si passò nell'esser altro, è essa stessa solo come posta, in parte poi ciascuna delle determinazioni nella sua immediatezza è perciò già l'unità colla sua altra, e il passaggio è così assolutamente anche il porsi del ritorno in sè.

L'interno è determinato come la forma dell'immediatezza riflessa ossia dell'essenza per contrapposto all'esterno qual forma dell'essere, ma tutti e due non sono che una sola identità. — Questa identità è in primo luogo l'unità schietta dei due come base piena di contenuto, o la cosa assoluta, dove le due determinazioni son momenti indifferenti, estrinseci. Pertanto essa è contenuto ed è quella totalità che è l'interno, il quale parimenti diventa esteriore, ma in ciò non è già un divenuto o un trapassato, sibbene è uguale a sè stesso. Secondo questa determinazione l'esterno è non solo uguale, quanto al contenuto, all'interno, ma entrambi non sono che un'unica cosa. — Se non che questa cosa, come semplice identità con sè, è diversa dalle sue determinazioni di forma, ossia queste le sono estrinseche. Essa stessa è pertanto un interno, che è diverso dall'esteriorità di quelle. Questa esteriorità poi consiste in ciò ch'essa è appunto costituita da quelle due determinazioni, cioè dall'interno e dall'esterno. Ma la cosa non è appunto altro che l'unità di quelle due. Quindi ambedue i lati, quanto al contenuto, son daccapo lo stesso. Ma nella cosa sono come una identità che si compenetra, come una base piena di contenuto. Nell'esteriorità invece, come forme della cosa, sono indifferenti rispetto a quell'identità, e quindi indifferenti l'uno rispetto all'altro.

2. Son coteste in questo modo le diverse determinazioni di forma, che hanno una base identica non già in loro stesse, ma in un altro; determinazioni di riflessione che son per sè; l'interno come forma della riflessione in sè o dell'essenzialità; l'esterno invece come forma dell'immediatezza riflessa in altro, ossia dell'inessenzialità. Se non che la natura del rapporto ha mostrato che queste determinazioni assolutamente non costituiscono che una identità. Nella sua estrinsecazione la forza è questo, che il determinare che presuppone e il determinare che rientra in sè sono un solo e medesimo determinare. In quanto dunque l'interno e l'esterno venner considerati quali determinazioni di forma, essi non sono in primo luogo altro che la semplice forma stessa, e in secondo luogo, siccome sono in pari tempo determinati costì come opposti, l'unità loro è la pura mediazione astratta, in cui l'una di esse determinazioni è immediatamente l'altra, ed è l'altra appunto perchè è l'una. Così l'interno non è immediatamente se non l'esterno, ed è la determinazione dell'esteriorità, appunto perchè è l'interno; viceversa l'esterno è soltanto un interno, perchè è soltanto un esterno. — In quanto cioè questa unità di forma contiene le sue due determinazioni come contrapposte, l'identità loro non è che questo passare, ed in ciò è soltanto l'altra delle due, non la loro identità piena di contenuto. Ossia, questo tener ferma la forma è in generale il lato della determinazione. Quello che è posto da questo lato non è la totalità reale dell'intiero, ma la totalità o la cosa stessa soltanto nella determinazione della forma. Siccome questa è l'unità assolutamente congiunta di entrambe le determinazioni opposte, così, in quanto se ne prende prima una (ed è indifferente quale sia), bisogna dire della base o della cosa ch'essa è perciò altrettanto essenzialmente nell'altra determinazione, ma parimenti solo nell'altra, a quel modo che per lo innanzi si diceva che era soltanto nella prima.

Così qualcosa che non sia che un interno è appunto perciò soltanto un esterno. O viceversa qualcosa che sia

soltanto un esterno è appunto perciò soltanto un interno. Ovvero, in quanto l'interno è determinato come essenza e l'esterno come essere, una cosa, in quanto è soltanto nella sua essenza, è appunto perciò nient'altro che un essere immediato; oppure una cosa, che soltanto *è*, è appunto perciò ancora soltanto nella sua essenza. — L'interno e l'esterno son la determinazione posta in modo che non solo ciascuna di queste due determinazioni presuppone l'altra e passa in lei come nella sua verità, ma che, in quanto è questa verità dell'altra, riman posta come determinazione e accenna alla totalità delle due. — L'interno è quindi il compimento dell'essenza quanto alla forma. L'essenza, in quanto cioè è determinata quale interno, porta seco di esser manchevole e di esser solo come relazione al suo altro, l'esterno; anche questo però non è soltanto essere oppure esistenza, ma è come riferentesi all'essenza ossia all'interno. Non si ha però soltanto la relazione dei due l'uno all'altro, sibbene la relazione determinata della forma assoluta, che ciascuno è immediatamente il suo contrapposto, e il lor comune riferimento al loro terzo, o meglio alla loro unità. La mediazione loro manca però ancora di questa identica base che li contiene entrambi. La lor relazione è pertanto il rovesciamento immediato dell'uno nell'altro, e questa unità negativa, che li stringe assieme, è il semplice punto privo di contenuto.

Nota.

Il movimento dell'essenza è in generale il diventare il concetto. Nel rapporto dell'interno e dell'esterno viene a mettersi in rilievo il suo momento essenziale, che cioè le determinazioni sue son poste nell'unità negativa in modo che ciascuna è immediatamente non solo come la sua altra, ma anche come la totalità dell'intiero. Ma questa totalità è nel concetto come tale l'universale, — base che non si trova ancora nel rapporto dell'interno e dell'esterno. — È

che nell'identità negativa dell'interno e dell'esterno, che è l'immediato rovesciamento dell'una di queste determinazioni nell'altra, manca quella base, che prima si chiamava la cosa.

L'identità non mediata della forma, qual è posta qui ancora senza il movimento pieno di contenuto della cosa stessa, merita di essere osservata molto accuratamente. Essa si affaccia nella cosa, come questa è nel suo cominciamento. Così il puro essere è immediatamente il nulla. In generale ogni reale è nel suo cominciamento una tale identità solo immediata. Poichè nel suo cominciamento non ha ancora contrapposti e sviluppati i momenti; da un lato, movendo dalla sua esteriorità non si è ancora internato; dall'altro, movendo dalla sua interiorità non si è ancora, per mezzo della sua attività, esternato e prodotto. È quindi soltanto l'interno qual determinazione contro l'esterno, e soltanto l'esterno qual determinazione contro l'interno. Così da una parte è soltanto un essere immediato; dall'altra poi, siccome è anche la negatività che dev'esser l'attività dello sviluppo, è essenzialmente, in quanto tale, nient'altro che un interno. — In generale in ogni sviluppo naturale, scientifico e spirituale, ci si dà a vedere ed è essenzialmente da riconoscer questo, che il primo, in quanto qualcosa non è che interiormente ossia nel suo concetto, è appunto perciò soltanto la sua esistenza immediata, passiva. Così, per prender subito l'esempio più vicino, il rapporto essenziale qui considerato, prima che si sia mosso e realizzato per via della mediazione (il rapporto della forza), è soltanto il rapporto in sè, il suo concetto, ossia è soltanto interiore. Ma perciò esso è soltanto il rapporto esteriore, immediato, il rapporto del tutto a delle parti, in cui i lati hanno l'uno di fronte all'altro una sussistenza indifferente. In loro stessi la loro identità non v'è ancora; è soltanto interiore, epperciò quei lati cadon l'uno fuor dell'altro, hanno una sussistenza immediata, esteriore. — Così la sfera dell'essere non è in generale che l'assolutamente ancora interno, epperciò è dessa la sfera

dell'immediatezza che è, ovvero dell'esteriorità. — Soltanto l'essenza è l'interno. Quindi è che vien anche presa per una comunanza affatto esteriore, non sistematica. Si dice: la pubblica istruzione, il giornalismo, e s'intende con ciò un che di comune, fatto mediante una estrinseca raccolta di oggetti esistenti, in quanto questi son privi d'ogni collegamento essenziale, ossia son senza organizzazione [1]. — Ovvero, in oggetti concreti, il germe della pianta, il bambino, non sono che una pianta interna, un uomo interiore. Ma perciò la pianta o l'uomo, come germe, sono un immediato, un che di esterno che non si è dato ancora il riferimento negativo a sè stesso, un che di passivo, di abbandonato all'esser altro. — Così anche Dio nel suo concetto immediato non è spirito. Lo spirito non è l'immediato, il contrapposto della mediazione, ma è anzi l'essenza che pone eternamente la sua immediatezza ed eternamente da quella ritorna in sè. Quindi è che immediatamente Dio è soltanto la natura. Ossia la natura è soltanto il Dio interno, non già il Dio reale come spirito, epperò non già il vero Dio. — Oppure Dio è nel pensiero, qual primo pensiero, soltanto il puro essere, ovvero

---

(1) [Ho voluto tradurre letteralmente, epperò mi si rende indispensabile una spiegazione. Le parole tedesche che corrispondono a « pubblica istruzione » e « giornalismo » (Schulwesen, Zeitungswesen) son composte mediante quella stessa parola che in tedesco significa appunto « essenza » (Wesen). Nella nostra lingua ciò non accade, epperò l'esempio di Hegel per noi non dice nulla. Ma la cosa può esser fatta intendere diversamente. Noi significhiamo l'essenza delle cose, cioè così all'ingrosso quella che si potrebbe chiamare, cogli scolastici, la loro quiddità, servendoci dei cosiddetti sostantivi astratti, che escono per lo più nella nostra lingua in -tà, e modernamente anche in -ismo, etc. Così umanità significa propriamente, cioè etimologicamente, l'essenza per cui l'uomo è uomo, giornalismo indica propriamente quello che costituisce lo scrittore di giornali come tale e via dicendo. Ed ora si osservi che anche noi, come i tedeschi, queste parole che secondo la loro etimologia esprimono l'essenza, le prendiamo poi anche a significare una comunanza o raccolta estrinseca, non sistematica. Così umanità significa spessissimo, in italiano, l'insieme degli uomini, giornalismo l'insieme di quelli che scrivono nei giornali, come quando si dice: Il tale è entrato nel giornalismo, cioè fra gli scrittori di giornali etc. Nota del trad.]

anche l'essenza, l'astratto Assoluto; non già Dio quale assoluto spirito, così com'è soltanto la vera natura di Dio.

3. La prima delle considerate identità dell'interno e dell'esterno è la base indifferente di fronte a queste determinazioni come di fronte a una forma a lei esterna, vale a dire è quelle determinazioni come contenuto. La seconda è l'identità non mediata della lor differenza, l'immediato rovesciamento di ciascuna nella sua opposta, ossia è quelle determinazioni come pura forma. Ma queste due identità non sono che i lati di un'unica totalità; ossia questa stessa non è che il rovesciamento dell'una di esse nell'altra. La totalità come base e contenuto è questa in sè riflessa immediatezza solo per mezzo della presupponente riflessione della forma, che toglie la differenza e vi si contrappone come identità indifferente, come unità riflessa. Vale a dire, il contenuto è la forma stessa in quanto si determina come diversità e fa di sè uno dei suoi lati, quale esteriorità, riducendosi poi ad esser l'altro quale immediatezza in sè riflessa, ossia facendosi l'interno.

Così le differenze della forma, l'interno e l'esterno, son viceversa poste ciascuna in lei stessa come la totalità di sè e del suo altro. L'interno, come semplice identità in sè riflessa, è l'immediato, e quindi tanto essere ed esteriorità quanto essenza; e l'esterno è come essere molteplice e determinato soltanto un esterno, vale a dire è posto come inessenziale e come rientrato nel suo fondamento, epperò come interno. Questo passare di ciascuno di essi nell'altro è la loro immediata identità come base. Ma è anche la loro identità mediata; vale a dire che ciascuno è appunto mediante il suo altro ciò ch'esso è in sè, la totalità del rapporto. O viceversa, la determinazione di ciascun lato, in quanto questo è in lui la totalità, è mediata coll'altra determinazione. La totalità si media così con sè stessa per mezzo della forma o della determinazione, e la determinazione si media per mezzo della sua semplice identità con sè.

Quello che qualcosa è, lo è quindi intieramente nella sua esteriorità. La sua esteriorità è la sua totalità, ed è pa-

rimenti la sua unità in sè riflessa. La sua apparenza o manifestazione non è soltanto la riflessione in altro, ma in sè, e l'esteriorità sua è quindi l'estrinsecazione di quello ch'esso è in sè. Ed in quanto il suo contenuto e la sua forma sono così assolutamente identici, esso non consiste in sè e per sè altro che in questo, cioè in un estrinsecarsi. Consiste nel rivelare la sua essenza, per modo che questa essenza sta appunto solo nell'esser quello che si rivela.

In questa identità dell'apparenza coll'interno, ossia coll'essenza, il rapporto essenziale si è determinato come realtà.

SEZIONE TERZA.

LA REALTÀ. (1)

La realtà è l'unità dell'essenza e dell'esistenza. In essa hanno la lor verità l'essenza inconfigurata e l'inconsistente apparenza, o il sussistere indeterminato e l'instabile moltiplicità. L'esistenza è bensì l'immediatezza sorta dal fondamento, ma non ha ancora posta in lei la forma. In quanto si determina e si dà una forma, è l'apparenza; e in quanto questo sussistere determinato solo come riflessione in altro si perfeziona fino a diventar riflessione in sè, viene a costituire due mondi, due totalità del contenuto, delle quali l'una è determinata come riflessa in sè, e l'altra come riflessa in altro. Il rapporto essenziale presenta poi la lor relazione di forma, il cui compimento è il rapporto dell'interno e dell'esterno, così che il contenuto delle due non è che un'unica base

(1) [*Wirklichkeit*. Spaventa adopra « attualità » che è senza dubbio una parola molto adatta, come sarebbe anche quella di « effettualità ». Il Croce nella sua traduzione dell'Enciclopedia, mette in luogo di *Wirklichkeit* quando « realtà in atto », quando semplicemente « realtà ». Il Nöel si serve principalmente di *réalité*, dandole come sinonimi *actualité* e *réalité concrète*. La scelta non è facile. Ma io credo che, dopo tutto, dall'uso della parola realtà, che è poi anche quella che più spesso ricorre nel linguaggio comune, non possano derivare inconvenienti, sempre che si tenga presente che questa realtà non ha nulla che fare coll'altra « realtà » (*Realität*) che era l'opposto della « negazione » e di cui si parlò nel primo libro, sezione prima, *B*. Nota del trad.]

identica e parimenti soltanto un'unica identità della forma. — Questa identità essendo venuta a mostrarsi anche riguardo alla forma, è tolta la determinazione formale della loro diversità, ed è posto ch'esse costituiscono un'unica totalità assoluta.

Una tale unità dell'interno e dell'esterno è la realtà o attualità assoluta. Questa realtà è poi anzitutto l'assoluto come tale, — in quanto è posta come una unità, dove la forma si è tolta e si è fatta la vuota o esteriore differenza di un esterno e di un interno. La riflessione si riferisce a questo assoluto come estrinseca, mentre non non fa che considerarlo invece di esserne il proprio movimento. Ma in quanto è essenzialmente questo movimento, essa è come il negativo ritorno di quell'assoluto in sè.

In secondo luogo è la vera e propria realtà. Realtà (attualità), possibilità e necessità costituiscono i momenti formali dell'assoluto, ossia la sua riflessione.

In terzo luogo l'unità dell'assoluto e della sua riflessione è il rapporto assoluto, o meglio l'assoluto come rapporto a sè stesso, — la sostanza.

CAPITOLO PRIMO.

L'assoluto.

La semplice schietta identità dell'assoluto è indeterminata, o meglio in lei si è sciolta ogni determinazione dell'essenza e dell'esistenza, ovvero così dell'essere in generale come della riflessione. Il determinare pertanto quello che sia l'assoluto riesce negativo, e l'assoluto stesso appar soltanto come la negazione di tutti i predicati e come il vuoto. Ma in quanto dev'essere insieme dichiarato come la posizione di tutti i predicati, l'assoluto appare come la più formale delle contraddizioni. Siccome quel negare e questo porre appartengono alla riflessione esterna, è una dialettica formale non sistematica quella che con lieve

fatica va raccogliendo di qua e di là le varie determinazioni e con fatica egualmente lieve da un lato mostra la lor finità e la lor semplice relatività, dall'altro lato poi, in quanto quell'assoluto le sta dinanzi come la totalità, afferma anche che in esso stanno tutte le determinazioni, senza esser capace d'innalzare queste posizioni e quelle negazioni ad una vera unità. — Si deve però dichiarare che cos'è l'assoluto; se non che questo dichiarare non può essere un determinare, nè una riflessione esterna per cui se ne vengano ad avere delle determinazioni, ma è l'esposizione e precisamente la propria esposizione dell'assoluto e soltanto un indicare quello ch'esso è.

A.

L'esposizione dell'assoluto.

L'assoluto non è soltanto l'essere, e nemmeno l'essenza. Quella è la prima irriflessa immediatezza, questa la riflessa. Ciascuno di essi è inoltre una totalità in lui stesso, ma una totalità determinata. Nell'essenza sorge l'essere quale esistenza; e la relazione dell'essere e dell'essenza si è sviluppata fino a diventare il rapporto dell'interno ed esterno. L'interno è l'essenza, ma come la totalità che ha essenzialmente la determinazione di esser riferita all'essere e di essere immediatamente essere. L'esterno è l'essere, ma colla determinazione essenziale di esser quello che nell'esser riferito alla riflessione è insieme immediatamente una irrelativa identità coll'essenza. L'assoluto stesso è l'assoluta unità dei due; è quello, che costituisce in generale il fondamento del rapporto essenziale, che qual rapporto non è soltanto ancora tornato in questa sua identità, ed il cui fondamento non è ancora posto.

Da ciò risulta che la determinazione dell'assoluto è di essere l'assoluta forma, in pari tempo però non come quell'identità i cui momenti son soltanto semplici determi-

nazioni, — sibbene come quell'identità i momenti della quale son ciascuno in lui stesso la totalità, e così, in quanto indifferenti a petto della forma, son ciascuno il completo contenuto del tutto. Ma viceversa l'assoluto è il contenuto assoluto in maniera tale, che il contenuto, che è come tale una moltiplicità indifferente, ha in lui la negativa relazione di forma, per cui la moltiplicità sua non è che un'unica schietta identità.

L'identità dell'assoluto è così l'identità assoluta per ciò che ciascuna delle parti di quello è essa stessa l'intiero, ossia ciascuna determinazione è la totalità, vale a dire perciò che la determinazione è divenuta in generale una parvenza affatto trasparente, una differenza scomparsa nel suo esser posta. Essenza, esistenza, mondo in sè, tutto, parti, forza, — queste determinazioni riflesse appaiono alla rappresentazione come un essere che valga in sè e per sè, un vero essere; l'assoluto è poi rispetto a loro il fondamento o la ragion d'essere in cui esse son tramontate. — Siccome ora nell'assoluto la forma è soltanto la semplice identità con sè, così l'assoluto non si determina; poichè la determinazione è una differenza di forma, differenza che anzitutto val come tale. Poichè però l'assoluto contiene in pari tempo ogni differenza e ogni determinazione di forma in generale, ovvero poichè è esso stesso l'assoluta forma e riflessione, vi si deve affacciare anche la diversità del contenuto. Ma l'assoluto stesso è l'identità assoluta; questa è la sua determinazione per esser tolta in lui ogni moltiplicità del mondo che è in sè e del mondo che appare, ovvero della totalità intrinseca ed estrinseca. — In lui stesso non v'è alcun divenire, poichè esso non è l'essere; nè è desso il determinare che si riflette, poichè non è l'essenza che si determina soltanto dentro di sè; e nemmeno è un esternarsi, poichè è come l'identità dell'interno e dell'esterno. — Ma in questo modo il movimento della riflessione sta di contro alla sua assoluta identità. Questo movimento è tolto in tale identità, e così non ne è che l'interno, col che però le è esteriore. —

Esso consiste quindi dapprima soltanto nel toglier l'azione sua nell'assoluto. È l'al di là delle molteplici differenze e determinazioni e del lor movimento, un al di là che all'assoluto sta dietro alle spalle. Quindi è bensì la raccolta di esse differenze e determinazioni, ma ne è insieme il tramonto. Ed è così quella negativa esposizione dell'assoluto che fu dianzi accennata. — Nella sua verità questa esposizione è il complesso del movimento logico della sfera dell'essere e dell'essenza, il cui contenuto non venne raccattato dal di fuori come un contenuto dato e accidentale, nè venne calato e piantato nell'abisso dell'assoluto da una riflessione a lui esterna, ma vi si è determinato mediante la sua interna necessità e come proprio divenire dell'essere, e come riflessione dell'essenza è tornato nell'assoluto come nel suo principio e fondamento.

Questa esposizione ha però essa stessa in pari tempo un lato positivo, in quanto cioè il finito, per il fatto che va giù [1], mostra questa natura, di esser cioè in relazione coll'assoluto, ossia di contenere in lui stesso l'assoluto. Se non che questo lato non è tanto l'esposizione positiva dell'assoluto stesso, quanto è piuttosto l'esposizione delle determinazioni, che cioè esse hanno l'assoluto per loro sfondo, ma anche per loro fondamento, nel senso cioè che quello che a loro, alla parvenza, dà una sussistenza, è appunto l'assoluto. — La parvenza non è il nulla, ma è riflessione, riferimento all'assoluto, ossia è parvenza in quanto appare in lei l'assoluto. Questa esposizione positiva trattiene così ancora il finito dal suo sparire, e lo considera come una espressione e un'immagine dell'assoluto. Ma la trasparenza del finito, il quale non lascia intravvedere attraverso a sè altro che l'assoluto, termina in un completo sparire; poichè non v'è nulla nel finito che gli possa mantenere una differenza di fronte all'assoluto; il finito è un mezzo che viene assorbito da quello che appare attraverso a lui.

---

(1) [Ossia che torna e rientra in quel suo fondamento. Nota del trad.]

Questa esposizione positiva dell'assoluto non è quindi essa stessa altro che un parere; perchè il vero positivo, quello che essa e il contenuto esposto racchiudono, è l'assoluto stesso. Quali che siano le ulteriori determinazioni che si presentino, la forma in cui l'assoluto appare è un che di nullo, che l'esposizione riceve dal di fuori ed in cui essa si procura un cominciamento per l'opera sua. Una tal determinazione non ha nell'assoluto il suo cominciamento, ma soltanto la sua fine. Questo esporre è quindi bensì un operare assoluto a cagione della relazione sua verso l'assoluto in cui rientra, ma non è tale secondo il suo punto di partenza, che è una determinazione estrinseca all'assoluto.

Nel fatto però l'esposizione dell'assoluto è l'operazione sua propria, e che comincia presso di sè, come fa capo a sè. L'assoluto, soltanto come identità assoluta, è determinato, cioè quale un identico; è posto così dalla riflessione contro l'opposizione e la moltiplicità; ovvero è soltanto il negativo della riflessione e del determinare in generale. — Non soltanto quell'esposizione dell'assoluto quindi è un che d'incompleto, ma anche quest'assoluto stesso, al quale non si fa che metter capo. Ossia, quell'assoluto che è soltanto come assoluta identità è soltanto l'assoluto di una riflessione esterna. Non è quindi l'assolutamente assoluto, ma è l'assoluto in una determinazione, vale a dire è attributo.

Se non che l'assoluto non è soltanto attributo, perchè è oggetto di una riflessione esterna epperò un che determinato da lei. — Ossia la riflessione non gli è soltanto estrinseca; ma immediatamente, perchè gli è estrinseca, gli è intrinseca. L'assoluto è l'assoluto solo perchè non è l'identità astratta, ma l'identità dell'essere e dell'essenza, ossia l'identità dell'interno e dell'esterno. È dunque appunto la forma assoluta, che lo fa apparire in sè, e lo determina quale attributo.

B.

L'ATTRIBUTO ASSOLUTO.

Quell'espressione che venne adoprata: l'assolutamente assoluto, indica l'assoluto tornato in sè nella sua forma, ovvero l'assoluto di cui la forma è eguale al contenuto. L'attributo è l'assoluto soltanto relativo, nesso che non significa altro che l'assoluto in una determinazione di forma. La forma è cioè anzitutto soltanto intrinseca, prima della sua completa esposizione, o, che è lo stesso, soltanto estrinseca; è anzitutto in generale forma determinata o negazione in generale. Ma siccome è in pari tempo qual forma dell'assoluto, così l'attributo è tutto il contenuto dell'assoluto; è quella totalità che apparve prima come un mondo o come uno dei lati del rapporto essenziale, ciascun dei quali è appunto l'intiero. Ma i due mondi, il mondo apparente e il mondo che è in sè e per sè, dovevano ciascuno nella sua essenza esser contrapposti fra loro. L'un lato del rapporto essenziale era bensì uguale all'altro, il tutto eguale alle parti, l'estrinsecazione della forza il medesimo contenuto che la forza stessa, e l'esterno in generale lo stesso che l'interno. Ma in pari tempo questi due lati dovevano ancora aver ciascuno una sua propria sussistenza immediata, l'uno come immediatezza che è, l'altro come immediatezza riflessa. Nell'assoluto al contrario queste differenti immediatezze son rabbassate a una parvenza, e la totalità, che è l'attributo, è posta come la sua vera ed unica consistenza; invece la determinazione, in cui esso è, è posta come l'inessenziale.

L'assoluto è attributo perciò che come semplice identità assoluta è nella determinazione dell'identità. Ora colla determinazione in generale si posson collegare altre determinazioni, p. es. anche che vi siano parecchi attributi. Ma siccome l'identità assoluta ha solo questo significato, non

soltanto che tutte le determinazioni son tolte, ma che essa è anche la riflessione che ha tolto sè stessa, così in lei tutte le determinazioni son poste come tolte. Ossia la totalità è posta come la totalità assoluta, vale a dire l'attributo ha per suo contenuto e consistenza l'assoluto. La sua determinazione di forma, per la quale è attributo, è quindi anche posta immediatamente come semplice parvenza, — il negativo come negativo. Quella parvenza positiva che l'esposizione si dà per mezzo dell'attributo, in quanto non prende il finito nel suo limite come un essere in sè e per sè, ma ne risolve la sussistenza nell'assoluto e lo allarga ad attributo, toglie appunto via ch'esso sia attributo; profonda quello e la sua propria opera di distinzione nel semplice assoluto.

In quanto però la riflessione torna così dal suo distinguere solo all'identità dell'assoluto, non è in pari tempo uscita dalla sua esteriorità, nè è arrivata al vero assoluto. Ha raggiunta soltanto l'identità indeterminata, astratta, vale a dire quella che è nella determinazione dell'identità. — Ossia in quanto la riflessione come forma interna determina l'assoluto ad attributo, questo determinare è ancora un che di diverso dall'esteriorità. La determinazione interna non penetra l'assoluto; l'estrinsecazione sua è di sparire, come un semplice posto, nell'assoluto.

Quella forma pertanto per cui l'assoluto sarebbe attributo, sia che venga presa come esterna, sia che venga presa come interna, è posta in pari tempo come quella che è un che di nullo in sè stesso, una parvenza esteriore, ossia una semplice maniera.

C.

Il modo dell'assoluto.

L'attributo è primieramente l'assoluto in quanto nella semplice identità con sè. Secondariamente è negazione, e questa come negazione è la formale riflessione in

sè. Questi due lati costituiscono dapprima i due estremi dell'attributo, il cui medio è l'attributo stesso, in quanto è così l'assoluto come la determinazione. — Il secondo di questi estremi è il negativo come negativo, la riflessione estrinseca all'assoluto. — Ovvero in quanto vien preso come l'interno dell'assoluto, ed è sua propria determinazione di porsi qual modo, questo è l'esser fuori di sè dell'assoluto, il suo perdersi nella mutevolezza e accidentalità dell'essere, il suo esser passato nell'opposto senza ritorno in sè, la moltiplicità della forma e delle determinazioni di contenuto priva di totalità. —

Il modo, l'esteriorità dell'assoluto, non è però soltanto questo, ma è l'esteriorità posta come esteriorità, una semplice maniera, e così la parvenza come parvenza ovvero la riflessione della forma in sè, e così quell'identità con sè che è l'assoluto. Nel fatto dunque, soltanto nel modo l'assoluto è posto come identità assoluta; esso è soltanto quello che *è*, vale a dire identità con sè, come negatività che si riferisce a sè, come parere che è posto come parere.

Quindi in quanto l'esposizione dell'assoluto comincia dalla sua assoluta identità e passa all'attributo e da questo al modo, in ciò essa ha intieramente percorso i suoi momenti. Se non che in primo luogo essa non è costì un procedimento semplicemente negativo di fronte a queste determinazioni, ma quest'attività sua è lo stesso movimento riflettente, mentre solo come questo l'assoluto è veramente l'assoluta identità. — In secondo luogo l'esposizione non ha da far costì semplicemente con dell'estrinseco, e il modo non è soltanto l'estrema esteriorità, ma essendo la parvenza come parvenza è il ritorno in sè, la riflessione che risolve sè stessa, mentre in quanto è questa l'assoluto è assoluto essere. — In terzo luogo la riflessione che espone sembra cominciare dalle sue proprie determinazioni e da un estrinseco, accogliere i modi ovvero le determinazioni dell'attributo come trovati altrove fuori dell'assoluto, e l'opera sua sembra soltanto consistere nel

ricondurli nella indifferente identità. Nel fatto invece essa ha nell'assoluto stesso la determinazione da cui comincia. Poichè l'assoluto qual prima identità indifferente è appunto soltanto l'assoluto determinato, ossia un attributo, in quanto è l'assoluto immobile, ancora irriflesso. Questa determinazione, poichè è determinazione, appartiene al movimento riflessivo. Solo per mezzo di essa l'assoluto è determinato come il primo identico, e parimenti solo per mezzo di essa l'assoluto ha l'assoluta forma, e non è quello che è uguale a sè stesso, ma quello che si pone come uguale a sè stesso.

Il vero significato del modo è quindi di essere il proprio movimento riflessivo dell'assoluto; un determinare, ma non tale che per mezzo di esso l'assoluto diventi un altro, sibbene soltanto un determinar quello che l'assoluto è già; quell'esteriorità trasparente, che è il mostrar sè stesso, un moto da sè all'infuori, ma così che questo essere verso il di fuori è insieme l'interiorità stessa epperò parimenti un porre che non è semplicemente un esser posto, ma assoluto essere.

Allorchè quindi si domanda del contenuto dell'esposizione, allorchè si chiede che cosa infine mostri l'assoluto, la differenza di forma e contenuto nell'assoluto è senz'altro risolta. Ossia, il contenuto dell'assoluto è appunto questo, di manifestarsi. L'assoluto è la forma assoluta che come suo proprio sdoppiamento è affatto identica con sè, il negativo come negativo; ovvero quello che si fonde con sè, e soltanto così è l'assoluta identità con sè, la quale è in pari tempo indifferente di fronte alle sue differenze, ossia è assoluto contenuto. Il contenuto non è quindi che questa esposizione stessa.

Come questo movimento dell'esposizione il quale sostiene sè stesso, come guisa e maniera che è la sua assoluta identità con sè stesso, l'assoluto è espressione, non di un interno, non di fronte a un altro, ma è solo come assoluto manifestarsi per sè stesso. E così è realtà.

NOTA.

Al concetto dell'assoluto e al rapporto della riflessione verso di esso, così come si è presentato qui, corrisponde il concetto della sostanza spinozistica. Lo spinozismo è una filosofia difettosa in questo, che la riflessione e il suo molteplice determinare è un pensare estrinseco. — La sostanza di questo sistema è una sostanza unica, un'unica totalità inseparabile. Non si dà alcuna determinazione che non sia contenuta e risoluta in questo assoluto, ed è assai importante che tutto quello che appare e sta dinanzi come indipendente all'immaginazione naturale o al l'intelletto determinativo viene in quel concetto necessario intieramente rabbassato a un semplice esser posto. — La determinazione è negazione; questo è il principio assoluto della filosofia spinozistica. Cotesta veduta vera e semplice fonda l'assoluta unità della sostanza. Se non che Spinoza resta fermo alla negazione come determinazione o qualità; non si avanza fino alla conoscenza di essa come negazione assoluta, vale a dire come negazione che si nega. Perciò la sua sostanza non contiene essa stessa la forma assoluta, e la conoscenza di essa non è conoscenza immanente. È vero che la sostanza è assoluta unità del pensare e dell'essere ossia dell'estensione, cosicchè contiene anche il pensare; lo contiene però soltanto nella sua unità coll'estensione, vale a dire non come tale che si separa dall'estensione, epperò in generale non come un determinare e un formare, e nemmeno come il movimento che ritorna e che comincia da sè stesso. Da una parte manca per questa cagione alla sostanza il principio della personalità (difetto che principalmente mosse a sdegno contro il sistema spinozistico), d'altra parte il conoscere è la riflessione estrinseca, la quale non comprende e deduce dalla sostanza quello che appare come finito, la determinazione dell'attributo e il modo, come anche in generale sè stessa, ma è attiva come un intelletto estrinseco, prende le determina-

zioni come date e le riconduce all'assoluto, in luogo di desumer da questo i loro cominciamenti.

I concetti che Spinoza dà della sostanza sono i concetti della causa di sè, — che essa è quello la cui essenza include in sè l'esistenza, — che il concetto dell'assoluto non abbisogna del concetto di un altro da cui debba esser formato. Questi concetti, per quanto profondi ed esatti, son definizioni, che vengono ammesse immediatamente in testa alla scienza. La matematica e le altre scienze subordinate debbon cominciare con un presupposto che ne costituisce l'elemento e la base positiva. Ma l'assoluto non può essere un primo, un immediato; esso è essenzialmente il suo resultato.

Dopo la definizione dell'assoluto si affaccia poi presso Spinoza la definizione dell'attributo, che è determinato come la maniera in cui l'intelletto concepisce l'essenza di quello [1]. Oltrechè l'intelletto secondo la sua natura vien preso come posteriore all'attributo, — poichè Spinoza lo determina come modo, — l'attributo, la determinazione come determinazione dell'assoluto, vien fatto dipendere da un altro, cioè dall'intelletto, che si affaccia di fronte alla sostanza in maniera estrinseca ed immediata.

Spinoza determina inoltre gli attributi come infiniti, e precisamente infiniti anche nel senso di una infinita moltitudine. È vero che poi ne vengon fuori soltanto due, il pensiero e l'estensione, e non si mostra in che modo la moltitudine infinita si riduca necessariamente solo all'opposizione e precisamente a quest'opposizione determinata del pensiero e dell'estensione. — Questi due attributi son perciò assunti empiricamente. Il pensiero e l'essere rappresentano l'assoluto in una determinazione; l'assoluto stesso è la loro assoluta unità, cosicchè essi non sono che forme inessenziali; l'ordine delle cose è lo stesso che quello delle rappresentazioni o pensieri, e l'unico assoluto vien conside-

---

(1) [Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens. Spinoza. Eth. P. I. def. IV. Nota del trad.]

rato solo dalla riflessione estrinseca, cioè da un modo, sotto quelle due determinazioni, una volta come totalità di rappresentazioni, l'altra volta come totalità di cose e dei loro mutamenti. Com'è questa riflessione esterna che fa quella differenza, così è anch'essa che la riconduce e profonda nell'assoluta identità. Ma tutto questo movimento avvien fuori dell'assoluto. È vero che questo stesso è anche il pensare, e che perciò un tal movimento è soltanto nell'assoluto. Ma, come si è notato, esso è nell'assoluto solo come unità coll'estensione, epperò non come questo movimento, che è essenzialmente anche il momento dell'opposizione. — Spinoza fa al pensiero la sublime richiesta di pensar tutto sotto la forma dell'eternità, *sub specie aeterni*, vale a dire così com'è nell'assoluto. Ma in quell'assoluto che è soltanto l'identità immobile l'attributo, come il modo, è solo come dileguantesi, non come tale che diviene, per modo che così anche quel dileguarsi prende il suo cominciamento positivo soltanto dal di fuori (1).

Il terzo, il modo, è presso Spinoza un'affezione della sostanza, la determinazione determinata, quello che è in un altro e che vien compreso mediante questo altro. Gli attributi hanno propriamente per loro determinazione soltanto la diversità indeterminata. Ciascuno deve esprimere la totalità della sostanza ed esser concepito in base a sè stesso; ma in quanto è l'assoluto come determinato, contien l'esser altro, e non può esser concepito soltanto in base a sè stesso. Soltanto nel modo è quindi propriamente contenuta la determinazione dell'attributo. Questo terzo resta inoltre un semplice modo; da un lato è

(1) [L'attributo (e quindi anche il modo), come accidente della sostanza, è il movimento di un cadere in questa. Ora di una tal caduta si vede bensì il termine, che è la sostanza in cui l'attributo (o il modo) va a perdersi. Ma dove n'è l'inizio? Di dove comincia il movimento di quel cadere? Finchè l'assoluto vien concepito come una identità immobile, resta il presupposto di un di fuori, di dove comincia il movimento e dal quale l'assoluto stesso riman perciò limitato. Ad un inconveniente non del tutto dissimile andava incontro anche la filosofia di Parmenide. Nota del trad.]

un che di dato immediatamente, dall'altro la nullità sua non vien conosciuta qual riflessione in sè. — L'esposizione spinozistica dell'assoluto, pertanto, è bensì completa, poichè comincia dall'assoluto, fa seguire a questo l'attributo, e finisce col modo; ma questi tre vengon soltanto enumerati un dopo l'altro senz'alcuna consecuzione interna di sviluppo, e il terzo non è la negazione come negazione, non è una negazione che si riferisca negativamente a sè, così che sia in lei stessa il ritorno nella prima identità e questa sia vera identità. Manca quindi la necessità dell'avanzamento dell'assoluto fino all'inessenzialità, come anche la risoluzione di questa, in sè e per sè stessa, nell'identità; ossia mancano tanto il divenire dell'identità quanto quello delle sue determinazioni.

In pari maniera nella rappresentazione orientale dell'emanazione l'assoluto è la luce che illumina sè stessa. Se non che non s'illumina soltanto, ma si espande anche. Le sue espansioni sono allontanamenti dalla sua limpida chiarezza; le creazioni susseguenti son più imperfette che le precedenti dalle quali provvengono. L'espandersi è preso unicamente come un accadere, il divenire soltanto come un progressivo perdersi. Così l'essere si offusca sempre più, e la notte, il negativo, è l'estremo termine della linea, che non torna più nella prima luce.

La mancanza della riflessione in sè, da cui è affetta così l'esposizione spinozistica dell'assoluto come la dottrina dell'emanazione, è supplita nel concetto della monade leibniziana. — All'unilateralità di un principio filosofico suol contrapporsi l'unilateralità opposta, così che si abbia, anche qui come in tutto, la totalità almeno come una integrità sparpagliata (1). — La monade è soltanto Uno, un ne-

(1) [« La filosofia di Leibnitz è metafisica, e si contrappone essenzialmente e decisamente allo Spinozismo, a questa sostanza unica, dove ogni determinato non è che un transeunte. Per contrapposto alla semplice sostanza universale di Spinoza, Leibnitz pone a fondamento la pluralità assoluta, la sostanza individuale, cui egli dietro l'esempio degli antichi dà il nome di monadi, espressione adoprata già dai Pitagorici ». Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, herausggbn. von K. L. Michelet. Nota del trad.]

gativo riflesso in sè; è la totalità del contenuto del mondo. Il diverso molteplice vi è non solo scomparso, ma conservato in maniera negativa. (La sostanza spinozistica è l'unità di ogni contenuto; se non che questo contenuto molteplice del mondo non *è* come tale nella sostanza, ma è nella riflessione esterna a quella). La monade è quindi essenzialmente rappresentativa. Benchè però sia una monade finita, non ha alcuna passività, ma i mutamenti e le determinazioni che vi hanno luogo son manifestazioni di lei in lei stessa. Essa è entelechia; il rivelare è l'operazione sua propria. — Con ciò la monade è anche determinata, diversa da altre monadi; la determinazione cade nel contenuto particolare e nella maniera della manifestazione. La monade è quindi la totalità in sè, secondo la sua sostanza, non nella sua manifestazione. Questa limitazione della monade cade necessariamente non nella monade che pone sè stessa o si rappresenta, ma nel suo essere in sè, ossia è un termine assoluto, una predestinazione che vien posta da un altro essere che non sia essa monade. Inoltre, siccome i limitati son soltanto come riferentisi ad altri limitati, e la monade è in pari tempo un Assoluto chiuso in sè, così l'armonia di queste limitazioni, vale a dire la reciproca relazione delle monadi, cade fuor di loro ed è anch'essa prestabilita da un altro essere, ovvero prestabilita in sè.

È chiaro che mediante il principio della riflessione in sè, il quale costituisce la determinazione fondamentale della monade, son bensì eliminati in generale l'esser altro e l'influsso dal di fuori, e i mutamenti della monade sono il suo proprio porre, — ma d'altro lato è anche chiaro che la passività per via d'altro è soltanto trasformata in un limite assoluto, in un limite dell'essere in sè. Leibnitz attribuisce alle monadi una certa perfezione in sè stesse, una sorta d'indipendenza; le monadi sono esseri creati. — A considerar più davvicino il loro limite, si vede da questa esposizione come quella manifestazione di loro stesse, che loro spetta, sia la totalità della forma. È un con-

cetto della più alta importanza che i mutamenti della monade vengano immaginati come azioni prive di passività, come *manifestazioni* di lei stessa e che il principio della riflessione in sè, o dell'*individuazione*, sorga come essenziale. È inoltre necessario che si faccia consister la finità in ciò che il contenuto, ossia la *sostanza*, *sia distinto dalla forma*, e poi che quello sia limitato, questa invece infinita. Ma nel concetto della *monade assoluta* si dovrebbe ora trovare non solo quell'assoluta unità della forma e del contenuto, sibbene anche la natura della riflessione, di respingere sè da sè in quanto negatività che si riferisce a sè stessa, un respingere per cui essa pone e crea. Nel sistema leibnitziano vi è per vero dire anche quest'altro, che cioè *Dio è la fonte dell'esistenza e dell'essenza delle monadi*, vale a dire che quei limiti assoluti nell'essere in sè delle monadi non son limiti che siano in sè e per sè, ma spariscono nell'assoluto. Ma in queste determinazioni non si mostrano che le rappresentazioni ordinarie, le quali venner lasciate senza sviluppo filosofico senza innalzarle a concetti speculativi. Così il principio d'individuazione non ottiene la sua più profonda elaborazione. I concetti intorno alle distinzioni delle diverse monadi finite e intorno al rapporto in cui esse stanno verso il loro assoluto non scaturiscono da questa essenza stessa oppur non ne scaturiscono in maniera assoluta, ma appartengono alla riflessione ragionante, dogmatica, e non son quindi pervenuti ad alcuna interna coerenza [1].

---

(1) [« Nell'insieme, Leibnitz procedè nella sua filosofia come ancora procedono i fisici nella formazione di un'ipotesi. Si hanno dei dati e si devono spiegare. Bisogna trovare una rappresentazione universale da cui si possa derivare il particolare; qui, a cagione dei dati che si hanno, la rappresentazione universale (p. es. la determinazione riflessiva di forza o materia) bisogna ora disporla nelle sue determinazioni in modo tale, che si adatti ai dati. Così la filosofia di Leibnitz ha meno l'aria di un sistema filosofico che non di un'ipotesi, quasi di pensieri sopra l'essenza del mondo, in che modo questa essenza s'abbia a determinare, secondo le accettate determinazioni metafisiche, i dati e i presupposti dell'immaginazione... Presi per sè, i pensieri di Leibnitz non mostrano nel nesso loro alcuna necessità. La sua filosofia sembra consistere in affermazioni fatte da lui e

CAPITOLO SECONDO.

La realtà.

L'assoluto è l'unità dell'interno e dell'esterno come unità prima, unità in sè. L'esposizione appariva qual riflessione esterna, che ha da parte sua l'immediato come un che di trovato, ma in pari tempo è il movimento e il riferimento di esso all'assoluto e come tale lo riduce in questo e lo determina quale una semplice maniera. Ma questa maniera è la determinazione dell'assoluto stesso, cioè la sua prima identità o la sua unità che è semplicemente in sè. E precisamente mediante questa riflessione non solo quel primo essere in sè vien posto come determinazione non essenziale, ma siccome essa è negativa relazione a sè, quel modo viene ad essere soltanto per via di lei. Solo questa riflessione, come quella che toglie sè stessa nelle determinazioni sue e in generale come movimento rientrante in sè, è veramente assoluta identità, mentre è in pari tempo il determinare dell'assoluto ossia la sua modalità. Il modo è quindi l'esteriorità dell'assoluto, ma anche solo come sua riflessione in sè; — ossia è la propria manifestazione di esso, così che questa estrinsecazione è la sua riflessione in sè e con ciò il suo essere in sè e per sè.

Preso così come la manifestazione, in modo che all'infuori di questa esso non sia altro, nè abbia altro contenuto che di esser la manifestazione di sè, l'assoluto è l'assoluta forma. La realtà dev'essere intesa come quest'assolutezza riflessa. L'essere non è ancora reale. È la prima immediatezza. Quindi la sua riflessione è un divenire e un passare in altro, ossia la sua immediatezza non è un es-

---

che vengono una dietro all'altra. Le affermazioni sue hanno l'aspetto di rappresentazioni arbitrarie, di un romanzo metafisico; s'impara ad apprezzarle solo quando si vede che cosa con esse Leibnitz ha voluto evitare ». Hegel, *Vorles. über die Gesch. d. Phil.* Nota del trad.]

sere in sè e per sè. La realtà sta ancora al di sopra dell'esistenza. Questa è bensì l'immediatezza sorta dalla ragion d'essere e dalle condizioni, ovvero dall'essenza e dalla sua riflessione, ed è quindi in sè quello che è la realtà, cioè una riflessione reale; ma non è ancora l'unità posta della riflessione e dell'immediatezza. L'esistenza passa quindi ad essere apparenza o fenomeno in quanto sviluppa la riflessione che contiene. Essa è il fondamento andato giù; la determinazione o destinazione sua è il ristabilimento di quello; così l'esistenza diventa rapporto essenziale, e l'ultima sua riflessione è che la sua immediatezza è posta come la riflessione in sè e viceversa. Questa unità, nella quale l'esistenza o l'immediatezza, e l'essere in sè, il fondamento ossia il riflesso, sono assolutamente momenti, è ora la realtà. Il reale è perciò manifestazione; non viene dalla sua esteriorità tirato nella sfera del mutamento, nè è il suo apparire in un altro, ma si manifesta; vale a dire che nella sua esteriorità è lui stesso, e che solo in quella, cioè solo come movimento che si distingue da sè e si determina, è lui stesso.

Ora nella realtà in quanto è questa forma assoluta i momenti sono soltanto come tolti o come formali, non sono ancora realizzati. La diversità loro appartiene così sulle prime alla riflessione esterna, e non è determinata come contenuto.

La realtà, come tale che è essa stessa una immediata unità di forma dell'interno e dell'esterno, è pertanto nella determinazione dell'immediatezza contro la determinazione della riflessione in sè, ossia è una realtà contro una possibilità. La reciproca relazione di queste due è il terzo, il reale determinato anche come essere riflesso in sè, e questo in pari tempo come esistente immediatamente. Cotesto terzo è la necessità.

Ma sulle prime, in quanto reale e possibile son differenze formali, anche la lor relazione è soltanto formale, e consiste solo in ciò che così l'uno come l'altro non sono che un esser posto, vale a dire consiste nell'accidentalità.

Ora con ciò che nell'accidentalità tanto il reale quanto il possibile son l'esser posto, essi hanno conseguita in loro la determinazione. Da ciò viene ad essere, in secondo luogo, la realtà attuale; col che sorgono parimenti una possibilità attuale e la necessità relativa.

La riflessione in sè della necessità relativa dà in terzo luogo la necessità assoluta, la quale è assoluta possibilità e realtà.

A.

Accidentalità ossia realtà, possibilità e necessità formali.

1. La realtà è formale, in quanto come prima realtà è realtà soltanto immediata, irriflessa, epperò è solo in questa determinazione di forma, ma non come totalità della forma. Così essa non è altro che un essere o una esistenza in generale. Siccome però non è essenzialmente semplice esistenza immediata, ma è quale unità di forma dell'essere in sè ossia dell'interiorità coll'esteriorità, così contiene immediatamente l'essere in sè ovvero la possibilità. Quello che è reale, è possibile.

2. Questa possibilità è la realtà riflessa in sè. Ma questo stesso primo esser riflesso è esso pure il formale, epperò in generale soltanto la determinazione dell'identità con sè o dell'essere in sè in generale.

Siccome però la determinazione è qui totalità della forma, questo essere in sè è determinato come un tolto, ovvero come essenzialmente solo in relazione colla realtà, come il negativo di questa, posto qual negativo. La possibilità contien quindi questi due momenti: in primo luogo il momento positivo, che questo è un esser riflesso in sè stesso; ma in quanto nella forma assoluta esso è rabbassato a momento, l'esser riflesso in sè non val più come essenza,

ma ha in secondo luogo il significato negativo che la possibilità è un che di manchevole, ch'essa accenna a un altro, cioè alla realtà, e si compie in questa.

Secondo il primo lato, il lato semplicemente positivo, la possibilità è dunque la semplice determinazione di forma dell'identità con sè, ossia la forma dell'essenzialità. Così essa è l'irrelativo, indeterminato recipiente per ogni cosa in generale. — Nel senso di questa possibilità formale è possibile tutto quello che non si contraddice. Il regno della possibilità è quindi la moltiplicità illimitata. Ma ogni molteplice è determinato in sè e rispetto ad altro, ed ha in lui la negazione. In generale la diversità indifferente passa nell'opposizione. Ma l'opposizione è la contraddizione. Quindi tutto è anche contraddittorio, e per tanto impossibile.

Quando dunque si afferma che qualcosa è possibile, quest'affermazione puramente formale è altrettanto superficiale e vuota, quanto il principio di contraddizione ed ogni contenuto che vi si assuma. *A* è possibile, equivale ad *A* è *A*. Fintantochè non si entri nello sviluppo del contenuto, questo ha la forma della semplicità. Solo colla risoluzione di esso nelle sue determinazioni sorge in lui la differenza. In quanto ci si attiene a quella forma semplice, il contenuto rimane un identico con sè, e quindi un possibile. Ma con ciò non si è detto nulla, precisamente come col formale principio d'identità.

Ciò nondimeno il possibile contien di più, che non il semplice principio d'identità. Il possibile è il riflesso esser riflesso in sè, ossia l'identico assolutamente come momento della totalità, epperò anche determinato a non essere in sè. Ha quindi questa seconda determinazione, di esser soltanto un possibile, e il dover essere della totalità della forma. La possibilità senza questo dover essere è l'essenzialità come tale. Ma la forma assoluta contiene che l'essenza stessa non sia che un momento, e che senza l'essere essa non abbia la sua verità. La possibilità è questa semplice essenzialità, posta in modo tale che è soltanto

momento e non adeguata alla forma assoluta. È l'essere in sè, determinato come quello che non è se non un posto, ovvero anche come quello che non è in sè. — La possibilità è quindi in lei stessa anche la contraddizione, ossia è l'impossibilità[1].

Primieramente questo si esprime così, che la possibilità come tolta posta determinazione di forma ha in generale in lei un contenuto. Questo, in quanto possibile, è un essere in sè che in pari tempo è un tolto essere in sè, ossia è un esser altro. Cotesto contenuto essendo dunque soltanto un contenuto possibile, ne è parimenti possibile un altro, e l'opposto di quello. A è A; in pari maniera $-A$ è $-A$. Queste due proposizioni esprimono ciascuna la possibilità della sua determinazione di contenuto. Ma come proposizioni identiche sono indifferenti fra loro; coll'una non è posto che venga anche l'altra. La possibilità è la relazione comparativa delle due. Essa contiene nella sua determinazione, come riflessione della totalità, che sia possibile anche l'opposto. È quindi la ragion d'essere che riferisce, ragion d'essere per cui, siccome $A = A$, così anche $-A = -A$. Nel possibile A è contenuto anche il possibile non A, e appunto questa relazione è quella che li determina ambedue come possibili.

Ma in quanto è questa relazione secondo cui nell'un possibile è contenuto anche il suo altro, la possibilità è la contraddizione che si toglie via. Poichè ora secondo la sua determinazione essa è il riflesso, e come si è mostrato, il riflesso che si toglie, con ciò essa è anche l'immediato, e così diventa realtà.

3. Questa realtà non è la prima realtà, ma è la realtà riflessa, posta quale unità di sè stessa colla possibilità. Il reale come tale è possibile, è in una immediata identità positiva colla possibilità. Ma questa si è determinata come

---

(1) [Viene in mente il detto dei peripatetici, che la potenza che mai passa all'atto non è potenza (si contraddice come potenza, quindi è l'impossibile). Nota del trad.]

quella che è soltanto possibilità. Quindi anche il reale è determinato come quello che è soltanto un possibile. E immediatamente, poichè la possibilità è immediatamente contenuta nella realtà, essa vi sta come tolta, come semplice possibilità. Viceversa la realtà, che è in unità colla possibilità, è soltanto l'immediatezza tolta; — ovvero poichè la realtà formale è soltanto realtà immediata, prima, essa è soltanto momento, soltanto realtà tolta, o soltanto possibilità.

Con ciò è in pari tempo espressa più precisamente la determinazione, fino a qual segno la possibilità è realtà. La possibilità, cioè, non è ancora tutta la realtà (della realtà attuale ed assoluta non si è ancora parlato). Essa è soltanto quella realtà che si affacciò per la prima, cioè la formale, quella che si è determinata come pura e semplice possibilità, dunque quella realtà formale che è soltanto essere o esistenza in generale. Ogni possibile ha quindi in generale un essere o una esistenza.

Questa unità della possibilità e della realtà è l'accidentalità. — L'accidentale è un reale, che in pari tempo è determinato solo come possibile, un reale di cui l'altro o l'opposto è anch'esso. Questa realtà è quindi semplice essere o esistenza, posti però nella lor verità, di avere cioè il valore di un esser posto o della possibilità. Viceversa la possibilità è come la riflessione in sè, o l'essere in sè, posta come esser posto. Quel che è possibile è un reale in questo senso della realtà; ha soltanto quel valore che ha la realtà accidentale; è appunto un accidentale.

L'accidentale presenta quindi questi due lati: in primo luogo in quanto ha in lui immediatamente la possibilità, ossia, che è lo stesso, in quanto la possibilità vi è tolta, non è esser posto nè è mediato, ma è realtà immediata; non ha alcuna ragion d'essere. — Siccome questa realtà immediata compete anche al possibile, così anch'esso, non meno che il reale, è determinato come accidentale, ed è senza ragion d'essere.

L'accidentale è poi in secondo luogo il reale come un

semplicemente possibile ovvero come un *esser posto*; così anche il possibile è come formale essere in sè soltanto esser posto. Con ciò ciascun dei due non è in sè e per sè stesso, ma ha la sua vera riflessione in sè in un altro, ossia ha *una ragion d'essere*.

L'accidentale, dunque, non ha ragion d'essere, perchè è accidentale; e in pari tempo ha una ragion d'essere, perchè è accidentale.

È il *posto*, non mediato *cadere* un nell'altro dell'interno e dell'esterno, ossia dell'esser riflesso in sè e dell'essere, — *posto* da ciò che la possibilità e la realtà hanno ciascuna in sè stessa questa determinazione, essendo momenti della forma assoluta. — Così la realtà nella sua *immediata* unità colla possibilità è soltanto l'esistenza, ed è determinata come un infondato che è *soltanto* un *posto* o *soltanto* un possibile; — oppure, come riflessa e determinata *contro* la possibilità, è separata dalla possibilità, dall'essere in sè riflesso, e così altrettanto immediatamente è anche *solo* un possibile. — In pari maniera la possibilità, come *semplice* essere in sè, è un immediato, *nient'altro* che un essere in generale; oppure, *contrapposta* alla realtà, è parimenti un irreale essere in sè, *soltanto* un possibile, ma appunto perciò, daccapo, nient'altro che un'esistenza non riflessa in sè in generale.

Quest'*assoluta inquietudine* del *divenire* di queste due determinazioni è l'*accidentalità*. Ma perchè ciascuna cade immediatamente nell'opposta, in questa essa si *fonde* altrettanto assolutamente *con sè* stessa, e tale identità delle due determinazioni, una nell'altra, è la *necessità*.

Il necessario è un *reale*. Così esso è come un immediato, un che *privo di ragion d'essere*. Ha però insieme la realtà sua *per mezzo di un altro* ovvero nella sua ragion d'essere, ma è in pari tempo l'esser posto di questa ragion d'essere e la riflessione di essa in sè. La possibilità del necessario è una possibilità tolta. L'accidentale è dunque necessario, perchè il reale è determinato come possibile, e con ciò la sua immediatezza è tolta e respinta nel

fondamento o nell'essere in sè e nel fondato, come anche perchè questa sua possibilità, la relazione fondamentale, è assolutamente tolta e posta come essere. Il necessario *è*, e questo che è, è appunto il necessario (1). In pari tempo esso è in sè. Questa riflessione in sè è un altro che non quella immediatezza dell'essere, e la necessità di quel che è, è un altro. Quel che è non è così esso stesso il necessario; ma questo essere in sè non è appunto che un esser posto; è tolto, ed è immediato esso stesso. Così la realtà, nel suo distinto, la possibilità, è identica con sè stessa. Come questa identità essa è necessità.

B.

Necessità relativa ovvero realtà, possibilità e necessità reali.

1. La necessità ch'è venuta a mostrarsi è formale, perchè i suoi momenti son formali, vale a dire determinazioni semplici che son totalità solo come unità immediata o come immediato cadere dell'uno nell'altro, epperò non hanno la forma dello star per sè. — In questa necessità formale l'unità è quindi anzitutto semplice e indifferente a fronte delle sue differenze. Quale unità immediata delle determinazioni di forma questa necessità è realtà, ma tale che, essendo l'unità sua ormai determinata come indifferente a fronte della differenza delle determinazioni di forma, cioè di lei stessa e della possibilità, ha un contenuto. Questo, quale identità indifferente, contiene anche la forma come indifferente, cioè come determinazioni semplicemente diverse, ed

(1) [Si confronti quest'affermazione coll'altra famosa contenuta nella prefazione alla *Filosofia del Diritto*: Quello che è razionale è reale, e quello che è reale è razionale. Nota del trad.]

è un contenuto molteplice in generale. Questa realtà è realtà attuale.

La realtà attuale in quanto tale è anzitutto la cosa dalle molte proprietà, il mondo esistente. Ma non è quell'esistenza che si risolve in fenomeno, sibbene come realtà è in pari tempo essere in sè e riflessione in sè; si conserva nella moltiplicità della semplice esistenza; la sua esteriorità è un interno riferirsi solo a sè stessa. Quello che è attuale, ossia reale, può agire; qualcosa dà a conoscere la sua realtà con quello che produce. Il suo riferirsi ad altro è la manifestazione sua, la quale non è nè un passare (nel qual modo si riferisce l'esistente qualcosa ad altro), nè un apparire (nel qual modo soltanto la cosa è in rapporto con altro); è un per sè stante, il quale ha però la sua riflessione in sè, la sua determinata essenzialità in un altro per sè stante.

La realtà attuale ha ora parimenti la possibilità immediatamente in lei stessa. Essa contiene il momento dell'essere in sè; ma in quanto non è che l'unità immediata, è in una sola delle determinazioni della forma, epperò è distinta come essere dall'essere in sè o dalla possibilità.

2. Questa possibilità, come essere in sè della realtà attuale, è essa stessa possibilità reale, e anzitutto è l'essere in sè pieno di contenuto. — La possibilità formale è la riflessione in sè solo come l'astratta identità che qualcosa in sè non si contraddica. Ma in quanto ci si fa a indagare le determinazioni, le circostanze, le condizioni di una cosa, per conoscer di costì la sua possibilità, non ci si ferma più alla possibilità formale di essa, ma se ne considera la possibilità reale.

Questa possibilità reale è essa stessa una esistenza immediata, non più però perchè la possibilità in quanto tale, come momento formale, è immediatamente il suo opposto, una realtà non riflessa, ma perchè, essendo possibilità reale, ha subito questa determinazione in lei stessa. La possibilità reale di una cosa è quindi l'esistente moltiplicità di circostanze che vi si riferiscono.

Cotesta moltiplicità dell'esistenza è dunque bensì tanto possibilità quanto realtà, ma la sua identità è soltanto il contenuto, che è indifferente verso queste determinazioni di forma. Queste costituiscon pertanto la forma come determinata di fronte all'identità. — Ovvero, la realtà attuale immediata, essendo immediata, è determinata contro la sua possibilità; come questa realtà determinata, epperò riflessa, essa è la possibilità reale. Questa è ora bensì la posta totalità della forma, ma della forma nella sua determinazione, cioè della realtà come formale o immediata, e parimenti della possibilità come dell'astratto essere in sè. Questa realtà, che costituisce la possibilità di una cosa, non è quindi la sua propria possibilità, ma è l'essere in sè di un altro reale; essa stessa è la realtà che dev'esser tolta, la possibilità come semplice possibilità. — Così la possibilità reale costituisce il complesso delle condizioni, una realtà non riflessa in sè, smembrata, la quale però è determinata ad esser l'essere in sè, ma di un altro, e a dover tornare in sè.

Quello che è realmente possibile è dunque secondo il suo essere in sè un formale Identico, che secondo la sua semplice determinazione di contenuto non si contraddice; ma anche secondo le sue sviluppate e varie circostanze, e secondo tutto quello con cui si connette, esso, in quanto è l'identico con sè, non si deve contraddire. In secondo luogo però, essendo in sè molteplice e stando in una molteplice connessione con altro, e la diversità passando poi in lei stessa in opposizione, è un che di contraddittorio. Quando si parla di una possibilità e si tratta di farne vedere la contraddizione, non si ha che da attenersi a quella moltiplicità ch'essa racchiude come contenuto o come sua esistenza condizionata, di dove la contraddizione si lascia facilmente scoprire. — Questa non è però una contraddizione del confrontare, ma l'esistenza molteplice è in sè stessa questo, cioè un togliersi e un andar giù, ed ha costì essenzialmente in lei stessa la determinazione di esser soltanto un possibile. — Quando si hanno compiutamente tutte le condizioni

di una cosa, la cosa entra nella realtà; — la compiutezza delle condizioni è la totalità quanto al contenuto, e la *cosa stessa* è questo contenuto determinato ad esser tanto un reale quanto un possibile. Nella sfera del fondamento condizionato le condizioni hanno la forma, cioè il fondamento o la riflessione per sè, *fuori di loro*, mentr'essa le riferisce a momenti della cosa e produce *in loro* l'esistenza. Qui all'incontro la realtà immediata non è determinata ad esser condizione da una riflessione presupponente, ma è posto ch'essa stessa sia la possibilità.

Ora nella toglientesi possibilità reale quel che si toglie è doppio, poichè essa è appunto questa duplicità, cioè realtà e possibilità. 1°) La realtà è la realtà formale, ossia un'esistenza che apparve come per sè stante e immediata e che col suo togliersi diventa l'essere riflesso, il momento di un altro, conseguendo così l'*essere in sè*. 2°) Quell'esistenza era anche determinata come *possibilità* o come l'*essere in sè*, ma di un altro. In quanto dunque esso si toglie, anche questo essere in sè vien tolto e trapassa in *realtà*. — Questo movimento della possibilità reale che si toglie produce pertanto *quei medesimi momenti* che già si *avevano*, soltanto come tali che divengono l'uno per mezzo dell'altro. In questa negazione esso è dunque anche non già un *passare*, ma un *fondersi con sè stesso*. — Secondo la possibilità formale, per ciò che qualcosa era possibile, era anche possibile non *quello stesso*, ma il suo *altro*. La possibilità reale non ha più di contro a sè un *tale altro*, poichè è reale, essendo appunto anche l'attualità. In quanto dunque si toglie la sua *esistenza immediata*, la cerchia delle condizioni, si fa quell'*essere in sè* ch'essa appunto è già, cioè come *essere in sè* di un altro. Ed in quanto, viceversa, con ciò si toglie insieme il suo momento dell'essere in sè, essa diventa realtà, diventa dunque quel momento che già essa stessa è pure. — Ciò che sparisce è pertanto questo, che la realtà era determinata come la possibilità o l'essere in sè di un *altro*, e viceversa la possibilità come una realtà, che *non è quella*, di cui essa è la possibilità.

3. La *negazione* della possibilità reale è quindi la sua *identità* con sè. In quanto essa è così in questo togliersi il contraccolpo di questo togliersi in sè stessa, essa è la *necessità reale*.

Quello che è necessario, *non* può essere *altrimenti*; bensì può essere altrimenti quello che è, in generale, *possibile*; poichè la possibilità è l'essere in sè che è soltanto esser posto e quindi essenzialmente esser altro. La possibilità formale è questa identità come un passare in un assolutamente altro; la possibilità reale invece, avendo in lei l'altro momento, cioè la realtà, è essa stessa già la necessità. Quindi quello che è realmente possibile non può più essere altrimenti; poste queste condizioni e circostanze, non ne può seguir altro. La possibilità reale e la necessità differiscono dunque solo *apparentemente*. Quest'ultima è un'identità la quale, non che *divenire*, è già *presupposta* e sta a fondamento. La necessità reale è quindi una relazione *piena di contenuto*, poichè il contenuto è quella identità in sè che è indifferente rispetto alle differenze di forma.

In pari tempo però questa necessità è *relativa*. — Ha cioè una *presupposizione* da cui comincia; ha nell'*accidentale* il suo *punto di partenza*. Quello che è attualmente reale, come tale, è cioè il reale *determinato*, ed ha anzitutto la *determinazione* sua qual *essere immediato* in ciò ch'esso è una moltiplicità di circostanze esistenti; ma questo essere immediato come determinazione è anche il suo *negativo*, è essere in sè o possibilità; così è possibilità reale. Come questa unità dei due momenti cotesta è la totalità della forma, ma la totalità *ancora estrinseca* a sè; è unità della possibilità e della realtà in maniera tale che 1°) l'esistenza molteplice *immediatamente* o *positivamente* è la possibilità, — un possibile, un identico con sè in generale, perchè quella è un reale; 2°) in quanto questa possibilità dell'esistenza è posta, essa è determinata come *semplice* possibilità, come immediato cadere della realtà nel suo opposto, — ossia come *accidentalità*.

Quindi è che questa possibilità che la realtà immediata, in quanto è condizione, ha in lei, è soltanto l'essere in sè come possibilità di un altro. La possibilità reale diventa bensì necessità per ciò che, come si è mostrato, questo esser altro si toglie e questo esser posto stesso vien posto; ma la necessità comincia così da quella non ancora in sè riflessa unità del possibile e del reale; — questo presupporre e il movimento rientrante in sè sono ancora separati; — ossia la necessità non si è ancora determinata da sè stessa all'accidentalità.

La relatività della necessità reale si lascia scorgere nel contenuto così che questo non è se non l'identità indifferente rispetto alla forma, e quindi è distinto da lei ed è in generale un contenuto determinato. Il realmente necessario è perciò una certa realtà limitata che a cagione di questa limitatezza è anche sotto un altro rispetto un che di semplicemente accidentale.

Nel fatto la necessità reale è così in sè anche accidentalità. Ciò appare anzitutto in modo che il realmente necessario, quanto alla forma, sia bensì un necessario, ma sia quanto al contenuto un limitato, ed abbia per via di quello la sua accidentalità. Se non che anche nella forma della necessità reale è contenuta l'accidentalità. Perchè, come si è mostrato, la possibilità reale è soltanto in sè il necessario, ma è posta come il reciproco esser altro della realtà e della possibilità. La necessità reale contien quindi l'accidentalità; è il ritorno in sè da quell'inquieto reciproco esser altro della realtà e della possibilità, ma non il ritorno da sè stessa a sè.

In sè si ha dunque qui l'unità della necessità coll'accidentalità. A questa unità si deve dare il nome di realtà assoluta.

C.

Necessità assoluta.

La necessità reale è necessità determinata; la necessità formale non ha ancora in lei alcun contenuto nè determinazione. La determinazione della necessità consiste in ciò ch'essa ha in lei la sua negazione, l'accidentalità. Così si è venuta a mostrare.

Questa determinazione però nella sua prima semplicità è realtà, attualità; la necessità determinata è quindi immediatamente necessità reale, attuale. Questa realtà che è necessaria appunto come tale, in quanto cioè contiene la necessità come suo essere in sè, è realtà assoluta; — realtà che non può più essere altrimenti, perchè il suo essere in sè non è la possibilità, ma la necessità stessa.

Ma con ciò questa realtà, essendo posta come assoluta, vale a dire come quella che è essa stessa l'unità sua colla possibilità, non è che una determinazione vuota, ossia è accidentalità. — Questo vuoto della sua determinazione fa di lei una semplice possibilità, ne fa qualcosa, che può esser benissimo anche altrimenti, e che può venir determinato come possibile. Questa possibilità però è appunto la possibilità assoluta, essendo la possibilità di esser determinata tanto come possibilità quanto come realtà. Coll'esser questa indifferenza di fronte a sè stessa, essa è posta come determinazione vuota, accidentale.

Così non solo la necessità reale contiene in sè l'accidentalità, ma questa diviene anche in lei. Se non che questo divenire come l'esteriorità non è esso stesso che l'essere in sè di quella, poichè è soltanto un esser determinato immediato. Non è però soltanto questo, ma il proprio divenire di quella, — ossia la presupposizione, ch'essa aveva, è il suo proprio porre. Perocchè come necessità reale essa è l'esser tolto della realtà nella possibilità e viceversa.

In quanto è questo semplice cadere dell'uno di questi momenti nell'altro, è anche la loro semplice unità positiva, in quanto ciascuno, come si è mostrato, non fa che fondersi nell'altro con sè stesso. Così però essa è la realtà; ma nondimeno una realtà tale, che è solo come questo semplice fondersi della forma con sè stessa. Il suo negativo porre quei momenti è perciò appunto il presupporre, ovvero il porre quelli stessi come tolti, ossia il porre l'immediatezza.

Così appunto però questa realtà è determinata come un negativo; è un fondersi movendo dalla realtà, che era possibilità reale, con sè; questa nuova realtà vien dunque soltanto dal suo essere in sè, dalla negazione di lei stessa. — Con ciò essa è in pari tempo immediatamente determinata come possibilità, come un che mediato dalla sua negazione. Ma questa possibilità non è così immediatamente altro che questo mediare, in cui l'essere in sè, vale a dire la possibilità stessa e l'immediatezza, sono ambedue in pari maniera un esser posto. — A questo modo è la necessità, quella che è tanto un togliere questo esser posto ovvero un porre l'immediatezza e l'essere in sè, quanto con ciò è un determinar questo togliere come esser posto. È quindi essa stessa, che si determina come accidentalità, — nel suo essere si respinge da sè, in questo stesso respingersi non è che tornata in sè, e in questo ritorno come nel suo essere ha respinto sè da sè stessa.

Così nella realizzazione sua la forma ha penetrate tutte le sue differenze, rendendosi trasparente, e non è come necessità assoluta altro che questa semplice identità dell'essere nella sua negazione, ossia nell'essenza, con sè stesso. — La differenza stessa del contenuto e della forma è scomparsa; perchè quell'unità della possibilità nella realtà e viceversa è la forma che nella determinazione sua o nell'esser posto è indifferente rispetto a sè stessa, è la cosa piena di contenuto, su cui esteriormente scorreva la forma della necessità. Ma così essa è questa identità riflessa delle due determinazioni in quanto indifferente

verso di loro, ed è perciò la determinazione formale dell'essere in sè contro l'esser posto, e questa possibilità costituisce la limitatezza di quel contenuto che aveva la necessità reale. La risoluzione di questa differenza è poi la necessità assoluta, il cui contenuto è questa differenza che in lei penetra sè stessa.

La necessità assoluta è dunque la verità in cui rientrano la realtà e la possibilità in generale, così come la necessità formale e la necessità reale. — Essa è, come si è mostrato, l'essere che nella negazione sua, nell'essenza, si riferisce a sè ed è essere. È tanto semplice immediatezza o puro essere, quanto semplice riflessione in sè o pura essenza; è questo, che tutti e due sono un'unica e medesima cosa. — Quello che è assolutamente necessario *è* soltanto perchè *è*; non ha nessun'altra condizione nè ragion d'essere. — È però anche pura essenza, il suo essere è la semplice riflessione in sè; è perchè è. Come riflessione ha una ragion d'essere e una condizione, ma non ha che sè per ragion d'essere e condizione. È essere in sè, ma il suo essere in sè è la sua immediatezza, la sua possibilità è la sua realtà. — È dunque perchè è; in quanto è il fondersi con sè dell'essere è essenza; ma siccome questo semplice è anche la semplicità immediata, è essere.

La necessità assoluta è così la riflessione o forma dell'assoluto, unità dell'essere e dell'essenza, semplice immediatezza, che è assoluta negatività. Da un lato le sue differenze non son quindi come determinazioni della riflessione, ma come una moltiplicità esistente, come una realtà differenziata, che ha la forma d'indipendenti Altri fra loro. D'altro lato, poichè la lor relazione è l'identità assoluta, essa è l'assoluto voltarsi della lor realtà nella lor possibilità e della lor possibilità in realtà. — La necessità assoluta è quindi cieca. Per una parte i diversi, che son determinati come realtà e come la possibilità, hanno la forma della riflessione in sè come dell'essere. Ambedue son quindi come libera realtà, mentre nessun de' due appare nell'altro e nessuno vuol mostrare in sè una traccia

della sua relazione all'altro; essendo fondato in sè, ciascuno è in lui stesso il necessario. La necessità come essenza è racchiusa in questo essere. Il reciproco contatto di queste realtà appar quindi come una vuota esteriorità; la realtà dell'uno nell'altro è la semplice possibilità, cioè l'accidentalità. L'essere è infatti posto come assolutamente necessario, come la mediazione con sè, che è assoluta negazione della mediazione per via d'altro, ovvero come essere che è soltanto identico coll'essere. Un Altro, che abbia realtà nell'essere, è quindi determinato come tale, che non è assolutamente se non un possibile, un vuoto esser posto.

Ma quest'accidentalità è anzi l'assoluta necessità; è l'essenza di quelle realtà libere, in sè necessarie. Quest'essenza ha orrore della luce, perchè in queste realtà non v'è alcun risplendere o apparire, alcun riflesso, perchè esse non sono che puramente fondate in sè, formate per sè, si manifestano soltanto a sè stesse, — perchè sono soltanto essere. — Ma la loro essenza spunterà in loro, e rivelerà quel che essa è e quel ch'esse sono. La semplicità del loro essere, del loro riposar su di sè, è la negatività assoluta; è la libertà della loro immediatezza priva di apparenza. Questo negativo prorompe in loro, perchè l'essere, a cagione di questa sua essenza, è la contraddizione con sè stesso, — e precisamente contro questo essere nella forma dell'essere, dunque come una negazione tale di quelle realtà, che è assolutamente diversa dal loro essere, come il loro nulla, come un altrettanto libero esser altro, di fronte a loro, quanto è libero il loro essere. — Ciò nondimeno esso non si poteva non riconoscere in loro. Nella lor configurazione ferma in sè esse sono indifferenti alla forma, sono un contenuto, e così delle realtà distinte e un contenuto determinato. Questo è il contrassegno che venne loro impresso dalla necessità, quando questa, che è nella determinazione sua assoluto ritorno in sè stessa, le lasciò andar libere come assolutamente reali, — contrassegno, cui quella si richiama come al testimonio del suo di-

ritto, e afferrate nel quale esse ora soccombono. Questa manifestazione di ciò che è in verità la determinazione, negativo riferimento a sè stessa, è un tramonto cieco nell'esser altro; quell'apparire che spunta, ossia la riflessione, è negli esseri come divenire o come passaggio dell'essere nel nulla. Ma viceversa l'essere è anch'esso essenza, e il divenire è riflessione o apparire. Così l'esteriorità è la sua interiorità, la sua relazione è assoluta identità; e il passare del reale nel possibile, dell'essere nel nulla è un fondersi con sè stesso. L'accidentalità è assoluta necessità; essa stessa è la presupposizione di quella prima assoluta realtà.

Questa identità dell'essere nella sua negazione con sè stesso è ora sostanza. Essa è questa unità in quanto nella sua negazione, ossia in quanto nell'accidentalità; essa è così la sostanza come rapporto a sè stessa. Il cieco passare della necessità è anzi la propria esposizione dell'assoluto, il movimento in sè di quello che nella sua estrinsecazione mostra anzi sè stesso.

CAPITOLO TERZO.

Il rapporto assoluto.

La necessità assoluta non è tanto il necessario (meno che mai poi un necessario), quanto è necessità, — essere assolutamente come riflessione. È rapporto, perchè è un distinguere, i cui momenti stessi son la sua intiera totalità; momenti dunque che sussistono assolutamente, di modo però che questo non è che un unico sussistere, e che la distinzione è soltanto la parvenza dell'esporre, e questa parvenza è l'assoluto stesso. — L'essenza come tale è la riflessione o il parere; l'essenza come rapporto assoluto è poi la parvenza posta come parvenza, la parvenza che come questo riferirsi a sè è l'assoluta realtà. — L'assoluto, esposto sulle prime dalla riflessione esterna, ora come forma

assoluta o come necessità espone sè stesso. Questo esporre sè stesso è il suo porre sè stesso, e l'assoluto *è* soltanto questo porsi. — A quel modo che la luce della natura non è un certo che, nè una cosa, ma l'essere suo è soltanto il suo splendere, a quel medesimo modo la manifestazione è l'assoluta realtà eguale a sè stessa.

I lati del rapporto assoluto non son quindi degli attributi. Nell'attributo l'assoluto appare soltanto in uno dei suoi momenti, come momento presupposto ed accolto dalla riflessione esterna. Quella che espone l'assoluto è però la necessità assoluta, che è identica con sè come quella che determina sè stessa. Poichè essa è il parere che è posto come parvenza, i lati di questo rapporto sono delle totalità, essendo come parvenza; infatti come parvenza le differenze son loro stesse e il loro opposto, ossia son l'intiero; — viceversa sono appunto parvenza, perchè son totalità. Questo distinguere o parere dell'assoluto non è così che l'identico porre sè stesso.

Questo rapporto, nel suo immediato concetto, è il rapporto della sostanza e degli accidenti, l'immediato sparire e divenire della parvenza assoluta in sè stessa. In quanto la sostanza si determina all'esser per sè contro un altro, cotesto, vale a dire il rapporto assoluto come reale, è il rapporto della causalità. Finalmente in quanto questo, come riferentesi a sè, passa nell'azion reciproca, con ciò è anche posto il rapporto assoluto secondo le determinazioni che contiene. Questa posta unità sua nelle sue determinazioni, le quali son poste appunto come il tutto e con ciò anche come determinazioni, è allora il concetto.

A.

Il rapporto della sostanzialità.

La necessità assoluta è assoluto rapporto, perchè non è l'essere come tale, ma è l'essere che è perchè è, vale a dire l'essere come assoluta mediazione di sè con sè stesso.

Questo essere è la sostanza. Come ultima unità dell'essenza e dell'essere, la sostanza è l'essere in ogni essere: nè l'Immediato irriflesso, nè un astratto che stia dietro all'esistenza e al fenomeno, bensì l'immediata realtà stessa, e questa come assoluto esser riflesso in sè, come un sussistere in sè e per sè. — La sostanza come questa unità dell'essere e della riflessione ne è essenzialmente l'apparire e l'esser posto. L'apparire è l'apparire che si riferisce a sè, e così esso *è*; questo essere è la sostanza come tale. Viceversa questo essere non è se non l'esser posto il quale è identico con sè; e così è totalità che appare, ossia è l'accidentalità.

Questo parere è l'identità come identità della forma, — l'unità della possibilità e della realtà. Essa è in primo luogo un divenire, l'accidentalità come sfera del nascere e perire; poichè secondo la determinazione dell'immediatezza la relazione della possibilità e realtà è un loro immediato cadere una nell'altra in quanto sono, il cader di ciascuna nell'altra come in tale che è per lei soltanto un'altra. — Ma siccome l'essere è parvenza, la relazione loro è anche relazione di tali che sono identici o appaiono l'uno nell'altro, cioè riflessione. Il movimento dell'accidentalità presenta quindi in ciascuno de' suoi momenti il parere, una nell'altra, delle categorie dell'essere e delle determinazioni riflessive dell'essenza. — Il qualcosa immediato ha un contenuto; la sua immediatezza è in pari tempo una riflessa indifferenza verso la forma. Questo contenuto è determinato, e in quanto si ha costì una determinazione dell'essere, il qualcosa passa in altro. Ma la qualità è anche determinazione della riflessione, e così è diversità indifferente. Se non che la diversità si avviva fino a diventare opposizione, e rientra nel fondamento, il quale è il nulla, ma è anche riflessione in sè. Questa si toglie via; ma è appunto un riflesso essere in sè, e così è possibilità, e questo essere in sè è nel suo passare, che è in pari tempo riflessione in sè, il Reale necessario.

Questo movimento dell'accidentalità è l'attuosità della

sostanza, come calmo sorgere di lei stessa. La sostanza non è attiva contro qualcosa, ma soltanto contro di sè qual semplice elemento privo di resistenza. Il toglier via un presupposto è la parvenza che sparisce; soltanto nell'attività che toglie l'immediato, questo immediato stesso diventa, ossia è quel parere; soltanto il cominciare da sè stesso è il porre questo stesso, da cui è il cominciare.

La sostanza come questa identità del parere è la totalità dell'intiero, e comprende in sè l'accidentalità, e l'accidentalità è l'intiera sostanza stessa. Il differenziamento suo nella semplice identità dell'essere e nell'avvicendamento degli accidenti su quella è una forma della sua parvenza. Quell'essere è la sostanza informe dell'immaginazione, per la quale il parere non si è determinato come parere, mentr'essa si ferma anzi a cotesta identità indeterminata come a un che di assoluto, a cotesta identità che non ha alcuna verità ed è soltanto la determinazione della realtà immediata o anche dell'essere in sè ovvero della possibilità, — determinazioni di forma, che cadono nell'accidentalità.

L'altra determinazione, l'avvicendamento degli accidenti, è l'assoluta unità di forma dell'accidentalità, la sostanza come potenza assoluta. — Il perire o tramontare dell'accidente è un suo rientrare qual realtà in sè come nel suo essere in sè o nella sua possibilità; ma questo suo essere in sè non è esso stesso che un esser posto; quindi è anche realtà, e siccome queste determinazioni di forma sono in pari tempo determinazioni di contenuto, questo possibile è anche riguardo al contenuto un reale altrimenti determinato. La sostanza si manifesta per mezzo della realtà col suo contenuto, nella quale essa traduce il possibile, come potenza creatrice; per mezzo della possibilità invece, in cui riconduce il reale, si manifesta come potenza distruttiva. Ma l'una e l'altra cosa sono identiche; il creare è distruttivo; la distruzione è creativa; perocchè il negativo e il positivo, la possibilità e la realtà sono assolutamente uniti nella necessità sostanziale.

Gli accidenti, come tali, — e ve ne son parecchi, in quanto che la pluralità è una delle determinazioni dell'essere, — non hanno alcun potere l'uno sull'altro. Sono il qualcosa che è od è per sè, son cose esistenti dotate di molteplici proprietà, ovvero intieri che constano di parti, parti per sè stanti, forze che abbisognano l'una della sollecitazione dell'altra e di cui l'una ha l'altra per condizione. Quando un che di accidentale sembra esercitare un potere sopra un altro simile accidentale, è il potere della sostanza, quello che li comprende ambedue in sè, che pone qual negatività un valore disuguale, determina l'uno come tale che tramonta, l'altro invece con un altro contenuto e come tale che sorge, ovvero determina quello a trapassare nella sua possibilità, e con ciò appunto questo a passare nella realtà, — che si sdoppia eternamente nelle differenze della forma e del contenuto ed eternamente si purga da questa unilateralità, ma in questa purgazione stessa è ricaduto nella determinazione e nello sdoppiamento. — Un accidente ne caccia dunque un altro solo perchè il suo proprio sussistere è questa stessa totalità della forma e del contenuto, nella quale tramontano tanto quell'accidente quanto il suo altro.

A cagione di questa immediata identità e presenza della sostanza negli accidenti non si ha ancora alcuna differenza reale. In questa prima determinazione la sostanza non è ancora manifestata secondo tutto il suo concetto. Quando la sostanza come il con sè identico essere in sè e per sè vien distinta dalla sostanza stessa come totalità degli accidenti, la sostanza è come potenza quello che media. Questa è la necessità, il positivo persistere degli accidenti nella loro negatività e il loro semplice esser posti nel loro sussistere. Un tal medio è così una unità della sostanzialità e dell'accidentalità stesse, e i suoi estremi non hanno alcuna sussistenza propria. La sostanzialità è quindi soltanto il rapporto come tale che immediatamente scompare; non si riferisce a sè come un negativo; in quanto unità immediata della potenza con sè stessa è nella forma soltanto della sua identità, non della sua essenza

negativa; soltanto uno dei due momenti, vale a dire il negativo o la differenza, è quello che addirittura scompare, non già l'altro, l'identico. — Si può considerar la cosa anche in questo modo. La parvenza ossia l'accidentalità è bensì in sè sostanza per via della potenza, ma così non è *posta* come questa parvenza con sè identica; così la sostanza ha per sua forma o suo esser posto soltanto l'accidentalità, non già sè stessa; non è sostanza *come* sostanza. Dapprima dunque il rapporto di sostanzialità è la sostanza solo in quanto si *rivela* come *potenza formale*, le cui differenze non son sostanziali; la sostanza non è nel fatto che come *interno* degli accidenti, e questi son soltanto *nella sostanza*. Ovvero questo rapporto non è se non l'apparente totalità qual *divenire*; ma essa è anche riflessione; l'accidentalità, che è *in sè* sostanza, è appunto perciò anche *posta* come tale; così essa è *determinata* come negatività riferentesi a sè, contro sè, *determinata* come semplice *identità* con sè riferentesi a sè, ed è *sostanza che è per sè, sostanza potente*. Così il rapporto di sostanzialità passa nel *rapporto di causalità*.

B.

Il rapporto di causalità.

La sostanza è potenza, e potenza *riflessa* in sè, non già semplicemente transeunte, ma che pone e *distingue* da sè *le determinazioni*. In quanto nel suo determinare si riferisce a sè stessa, è *essa stessa* quello ch'essa pone come negativo o di cui fa un *esser posto*. Questo è pertanto in generale la sostanzialità tolta, il semplice posto, l'*effetto*, mentre la sostanza che è per sè è la *causa*.

Questo rapporto di causalità non è dapprima se non questo *rapporto di causa ed effetto*, e così è il *rapporto formale di causalità*.

a. **La causalità formale.**

1. La causa è l'originario in confronto all'effetto. — La sostanza *è* come potenza il parere, ossia ha un'accidentalità. Se non che come potenza è insieme riflessione in sè nella sua parvenza. Così espone il suo passare, e questo parere è determinato come parvenza, ossia l'accidente è posto come questo, che sia cioè soltanto un posto. — La sostanza però non si parte nel suo determinare dall'accidentalità, come se questa fosse già in precedenza un altro e soltanto ora venisse posta qual determinazione, ma entrambe sono un'unica attuosità. La sostanza come potenza si determina; ma questo determinare è appunto immediatamente il togliere il determinare, ed il ritorno. Essa si determina, — essa, il determinante è così l'immediato e quello che è esso stesso già determinato; — in quanto determina sè stessa pone dunque questo già determinato come determinato; ha tolto così l'esser posto ed è tornata in sè. — Viceversa questo ritorno, essendo il riferimento negativo della sostanza a sè, è appunto un suo determinarsi o respingersi da sè; per mezzo di questo ritorno diviene, ossia sorge, quel determinato da cui sembra ch'essa cominci e che, trovandolo determinato in precedenza, essa ponga ora come tale. — Così l'attualità assoluta è causa, la potenza della sostanza nella sua verità qual manifestazione, da cui quello che è in sè, l'accidente (che è l'esser posto) viene immediatamente anche esposto nel suo divenire, posto come esser posto, — l'effetto. — L'effetto è dunque in primo luogo quello stesso che è l'accidentalità del rapporto di sostanzialità, cioè la sostanza come esser posto; ma in secondo luogo l'accidente come tale è sostanziale solo per il suo sparire, solo come transeunte; come effetto invece è l'esser posto come identico con sè; la causa è manifestata nell'effetto come sostanza intiera, vale a dire come riflessa in sè nell'esser posto stesso in quanto tale.

2. Di fronte a questo in sè riflesso esser posto, di fronte al determinato come determinato, sta la sostanza come un Originario non posto. Siccome in quanto potenza assoluta essa è ritorno in sè, ma questo ritorno stesso è un determinare, la sostanza non è più semplicemente l'in sè del suo accidente, ma è anche posta come questo essere in sè. La sostanza ha quindi realtà solo come causa. Ma questa realtà, che il suo essere in sè, la determinazione sua nel rapporto di sostanzialità, sia posta ormai come determinazione, è l'effetto. La sostanza ha quindi quella realtà, che ha come causa, soltanto nel suo effetto. — Questa è la necessità, che è la causa. — Essa è la sostanza reale, perchè la sostanza come potenza determina sè stessa, ma è in pari tempo causa, perchè espone questa determinazione, ossia la pone come esser posto; così essa pone la sua realtà come l'esser posto, ovvero come l'effetto. L'effetto è l'altro della causa, l'esser posto di fronte all'originario, ed è mediato da questo. Ma la causa toglie in pari tempo come necessità questo suo mediare, ed è, nel suo proprio determinarsi come l'originariamente riferentesi a sè di fronte al mediato, il ritorno in sè; poichè l'esser posto è determinato qual esser posto, epperò come identico con sè; la causa è quindi solo nel suo effetto il veramente reale e con sè identico. — L'effetto è quindi necessario appunto perchè è manifestazione della causa, ossia è questa necessità, che è la causa. Solo come questa necessità la causa stessa è motrice, comincia da sè, senza esser sollecitata da un altro, ed è fonte indipendente del produrre da sè. Essa deve operare (1); l'originarietà sua sta in questo, che la sua riflessione in sè è un porre determinativo, e viceversa ambedue sono una medesima unità.

L'effetto non contien quindi in generale nulla che la causa non contenga. Viceversa la causa non contien nulla che non sia nel suo effetto. La causa è causa solo in quanto produce un effetto, e la causa non

(1) [*Wirken* analogo a *Wirkung*, come *efficere* a *effectus*. Nota del trad.]

è altro che questa determinazione, di avere un effetto, come l'effetto non è se non questo, di avere una causa. Nella causa stessa come tale risiede il suo effetto, e nell'effetto la causa. In quanto la causa non operasse ancora, o in quanto avesse cessato di operare, non sarebbe causa; — e l'effetto, in quanto la sua causa è sparita, non è più effetto, ma è una realtà indifferente. —

3. In questa identità della causa e dell'effetto è tolta ora la forma per cui essi si distinguono come quello che è in sè e quello che è posto. La causa si estingue nel suo effetto, e con ciò è estinto anche l'effetto, poichè non è che la determinazione della causa. Questa causalità estinta nell'effetto è pertanto un'immediatezza, la quale è indifferente di fronte al rapporto di causa ed effetto, e lo ha in sè esteriormente.

b. Il rapporto di causalità determinato.

1. L'identità con sè della causa nel suo effetto è il togliersi della sua potenza e negatività, quindi l'unità indifferente di fronte alle differenze di forma, il contenuto. — Il contenuto è quindi riferito soltanto in sè alla forma, che è qui la causalità. Con ciò essi son posti come diversi, e la forma è essa stessa di fronte al contenuto una causalità solo immediatamente reale, una causalità accidentale.

Oltracciò il contenuto, in quanto è così come determinato, è un contenuto diverso in lui stesso; e la causa è determinata secondo il suo contenuto, e così egualmente l'effetto. — Il contenuto, poichè l'esser riflesso è qui anche immediata realtà, è pertanto una sostanza reale, ma è la sostanza finita.

Questo è ormai il rapporto di causalità nella sua realtà e finità. In quanto formale esso è il rapporto infinito della potenza assoluta, il cui contenuto è la pura manifestazione o necessità. Come causalità finita al contrario ha un contenuto dato, e scorre come una differenza estrinseca su questo identico, che nelle sue manifestazioni è un'unica e medesima sostanza.

A cagione di cotesta *identità* del contenuto questa causalità è una proposizione *analitica*. È la *medesima cosa*, che si presenta una volta come causa, l'altra come effetto, là come una sussistenza particolare, qui come esser posto o come determinazione in un altro. Siccome queste determinazioni di forma sono una riflessione *esterna*, così è la considerazione *sostanzialmente* tautologica di un intelletto *soggettivo*, di determinare un fenomeno come effetto e di risalir da esso alla sua causa, affin di comprenderlo e spiegarlo. Non fa che ripetersi un unico e medesimo contenuto; nella causa non si ha nulla di diverso da quello che si ha nell'effetto. — La pioggia p. es. è causa dell'umidità, la quale è il suo effetto. *La pioggia bagna*; questa è una proposizione analitica. Quella medesima acqua, che è la pioggia, è l'umidità; come pioggia quest'acqua è soltanto nella forma di una cosa per sè; come bagnato o umidità al contrario è un aggettivo, un posto, che non deve più avere la sua sussistenza in lui stesso; e l'una determinazione, non meno che l'altra, gli è estrinseca. — Così la causa di *questo colore* è un colorante, un *pigmento*, che è un'unica e medesima realtà, l'una volta nella forma a lui estrinseca di un attivo, vale a dire, collegato estrinsecamente con un attivo da lui diverso, l'altra volta invece nella determinazione a lui parimenti estrinseca di un effetto. — La causa di un *fatto* è l' interna intenzione in un soggetto attivo, la quale come esistenza esteriore, esistenza da lei conseguita mediante l'azione, è il medesimo contenuto e valore. Se si considera come effetto il *moto* di un corpo, la sua causa è una forza *che spinge*; ma è lo stesso quanto di moto, quello che si ha prima e dopo la spinta, è la medesima esistenza, quella contenuta dal corpo che spingeva e quella comunicata al corpo spinto; e quanto il corpo comunica, tanto lui stesso perde [1].

---

(1) [Riguardo allo « spiegare », in cui propriamente consistono le scienze naturali, non dispiacerà forse al lettore che io gli rechi qui per intiero un passo di Erdmann già citato in una nota precedente (*Psychologische Briefe*, Leipzig, 1882,

La causa, p. es. il pittore o il corpo che spinge, ha bensì ancora un altro contenuto, quello, che i colori e la forma che li collega in una pittura, questo, che un moto di determinata forza e direzione. Ma questo ulterior contenuto è un accessorio accidentale, che non tocca affatto la causa. Quelle qualità che il pittore può d'altronde contenere, astrazion fatta da ciò ch'egli è il pittore di questa pittura, non entrano in questa pittura. Delle sue proprietà, soltanto ciò che si mostra nell'effetto, sta in lui come causa; per le sue rimanenti proprietà egli non è causa. Così, che il corpo che spinge sia pietra o legno, verde, giallo etc., ciò non entra nella sua spinta; da questo lato il corpo non è causa.

Riguardo a questa tautologia del rapporto di causalità è da osservare ch'essa non sembra esservi contenuta quando si assegni non già la causa prossima, ma la causa

---

Lettera decima, p. 229). Dopo aver detto che le « spiegazioni » son la maniera in cui vengon comunicati i risultati dell'indagine riflessiva, Erdmann continua: « I naturalisti hanno per iscopo la spiegazione della natura, e nello spiegare consiste il particolar trionfo della riflessione. Come questa finì coll'aver due volte l'oggetto, così anche la comunicazione sua non può consistere che nel presentar lo stesso oggetto due volte; e infatti ogni spiegare consiste soltanto nel dir lo stesso in una maniera diversa. Voi fate atto di sorpresa. Pensate piuttosto a qualche caso determinato. Se io v'avessi a spiegare che cosa è un bosco, e dicessi: Un bosco è un bosco, voi non sareste contenta, perchè questo sarebbe lo stesso. Che se poi vi dicessi che un bosco è una ballerina, nemmeno allora sareste contenta, perchè questo è tutt'altra cosa. Voi dunque chiedete che non sia un'altra cosa, ma nemmeno sia lo stesso, chiedete cioè che venga espresso lo stesso, ma in maniera diversa; e in questa richiesta avete ragione, perchè infatti lo spiegare non consiste in nient'altro. Ciò è chiaro di per sè nelle spiegazioni verbali; ma anche le cosiddette spiegazioni reali non son che maniere diverse di presentar lo stesso contenuto; e non per biasimarla, ma per lodarla accennerò a quella spiegazione che nei manuali di fisica si suol dare della egual caduta di corpi diversi. Se questi manuali pretendessero dirci che ciò provviene dal fatto che i corpi vengono attratti in ragione del loro essere attratti, noi li biasimeremmo; ora invece si lodano, e si lodano a buon diritto, perchè dicono che i corpi vengono attratti in ragione delle loro masse (col che essi intendono il peso, cioè l'essere attratto). Più la spiegazione contien soltanto quel che si tratta di spiegare, tanto migliore è dessa; e se voi allora mi domandaste: A che servono dunque le spiegazioni? Vi potrei rispondere con un'altra domanda: A che serve la riflessione? Essa vede doppio l'oggetto, e perciò anche, quando lo comunica, lo deve presentar due volte, e ciascuna volta diversamente ». Lo spiegare è il compito perfettamente legittimo, ma limitato, delle scienze finite. Che tutto il sapere abbia poi a consistere in uno spiegare, questa è un'altra faccenda. Nota del trad.]

remota di un effetto. La trasformazione subita dalla sostanza fondamentale della cosa in questo passaggio per molti gradi intermedii nasconde l'identità ch'essa conserva attraverso quelli. In questa moltiplicazione delle cause che si sono intromesse fra lei e l'ultimo effetto, essa in pari tempo si collega con altre cose e circostanze, per modo che non già quella prima, che vien dichiarata causa, ma soltanto queste molte cause insieme contengono l'effetto completo. — Così se un uomo p. es. venne a trovarsi in condizioni tali che il suo talento si sviluppò, per aver perduto suo padre, il quale fu in una battaglia colpito da una pallottola, questo colpo (o risalendo ancora più addietro, la guerra ovvero una causa della guerra e così via all'infinito) potrebbe esser assegnato come causa dell'abilità di quell'uomo. Ma è chiaro che non già p. es. quel colpo è per sè questa causa, sibbene soltanto il collegamento suo con altre determinazioni efficienti. O meglio, esso non è in generale causa, ma è soltanto un momento singolo, che apparteneva alle circostanze della possibilità.

È poi soprattutto da notare ancora l'inammissibile applicazione del rapporto di causalità ai rapporti della vita fisico-organica e della vita spirituale. Qui quello che si chiama causa si mostra certamente di un contenuto diverso dall'effetto, ma ciò accade perchè quello che opera sul vivente viene in maniera indipendente determinato, mutato e trasformato da questo, perchè il vivente non lascia che la causa giunga al suo effetto, vale a dire, la toglie come causa. Così è una maniera di parlare inammissibile il dire che l'alimento sia la causa del sangue, o che questi cibi, ovvero il freddo, l'umido, sian cause della febbre etc. (1); altrettanto illegittimo è l'assegnare il

(1) [Non sempre, per vero dire, la medicina è stata così grossolana. Era nota agli antichi medici la distinzione delle cause della malattia in cause esterne o evidenti, cause antecedenti e cause continenti. L'aria ambiente e il cibo appartenevano all'ordine delle cause esterne o evidenti, che non sempre, anzi raramente, operano da sole. Se non che « illas vulgus in primis sectatur, quas et vetustissimi medici solas animadverterunt, obscuris (ut inquit Celsus) ab arte reiectis ». (Io. Fernelii *Opera medicinalia*. Venetiis, 1564, *Pathologiae* lib., 1, ca. 11). Nota del trad.]

clima ionico come causa delle opere omeriche, oppur l'ambizione di Cesare come causa del tramonto della costituzione repubblicana di Roma. Nella storia in generale le masse e gl'individui spirituali sono in giuoco e in determinazione reciproca fra loro; ma la natura dello spirito in un senso ancora molto più alto che il carattere del vivente in generale, è di non accogliere anzi in sè un altro originario, ossia di non lasciar continuar nello spirito una causa, ma d'interromperla e trasformarla. — I quali rapporti però appartengono all'Idea, e son da considerarsi solo trattando di essa. — Qui si può ancora osservar questo, che in quanto si ammetta il rapporto di causa ed effetto, sebbene in senso improprio, l'effetto non può esser più grande che la causa; perchè l'effetto non è nulla più che la manifestazione di quella. È una spiritosaggine di cui si è presa l'abitudine nella storia, quella di far nascere grandi effetti da piccole cause, e di addurre qual prima causa di un avvenimento di vasta e profonda portata un aneddoto. Cotesta cosiddetta causa non dev'esser riguardata che come un'occasione, un eccitamento esteriore, di cui l'interno spirito dell'avvenimento non avrebbe avuto bisogno, o di cui ne avrebbe potuto adoprare altri innumerevoli, per cominciar con essi ad apparire, aprirsi una via e darsi la sua manifestazione. Anzi, soltanto da quello spirito una simil cosa per sè così tenue e accidentale fu viceversa determinata come sua occasione. Quegli arabeschi della storia, nei quali da uno stelo flessibile si vede sorgere una gran figura, costituiscon quindi bensì una trattazione ingegnosa, ma quanto mai superficiale. In questo scaturire del grande dal piccolo si ha certo in generale quel rovesciamento, che lo spirito imprende coll'esterno; se non che appunto perciò questo esterno non è causa nello spirito, ossia questo rovesciamento toglie appunto via il rapporto di causalità.

2. Ma questa determinazione del rapporto di causalità, che contenuto e forma son diversi e indifferenti, si estende ancora. La determinazione di forma è anche

determinazione di contenuto; causa ed effetto, i due termini del rapporto, son quindi anche un contenuto diverso. Ovvero il contenuto, essendo soltanto come contenuto di una forma, ha la differenza di quella in lui stesso ed è essenzialmente diverso. Ma in quanto questa sua forma è il rapporto di causalità, che è un contenuto identico nella causa e nell'effetto, il contenuto diverso è collegato estrinsecamente da una parte colla causa, dall'altra coll'effetto; e così non entra esso stesso nell'operare e nel rapporto.

Questo contenuto estrinseco è dunque irrelativo, è una esistenza immediata; ovvero, poichè come contenuto è l'identità in sè della causa e dell'effetto, è anch'esso una identità immediata, una identità che *è*. Questo è dunque una certa cosa, la quale ha molteplici determinazioni della sua esistenza, e fra l'altro anche questa, che sotto un certo riguardo è causa oppure anche effetto. Le determinazioni formali di causa ed effetto hanno in cotesta cosa il loro substrato, vale a dire la lor sussistenza essenziale, e ciascuna la sua particolare —, perchè la loro identità è la lor sussistenza; — in pari tempo però cotesta è la lor sussistenza immediata, non la lor sussistenza come unità di forma o come rapporto.

Se non che questa cosa non è soltanto substrato, sibbene anche sostanza, perchè è il sussistere identico solo come sussistere del rapporto. Inoltre è sostanza finita, perchè è determinata come immediata per contrapposto alla sua causalità. Ma ha insieme causalità, poichè è parimenti soltanto l'identico come questo rapporto. — Ora come causa questo substrato è il negativo riferimento a sè. Se non che quello stesso, cui esso si riferisce, è in primo luogo un esser posto, perchè è determinato come un reale immediato; questo esser posto come contenuto è una certa determinazione in generale. — In secondo luogo la causalità gli è estrinseca, e costituisce quindi appunto il suo esser posto. Ora in quanto è sostanza causale, la sua causalità consiste nel riferirsi negativamente a sè, e quindi al

suo esser posto e alla causalità esterna. L'operare di questa sostanza comincia pertanto da un esterno, si libera da questa esterna determinazione, e il suo ritorno in sè è il mantenimento della sua esistenza immediata e il toglier la sua esistenza posta, e così il toglier la sua causalità in generale.

Così una pietra che si muove è causa. Il suo moto è una determinazione ch'essa ha, oltre la quale però ne contiene ancora molte altre di colore, forma etc., che non entrano nel suo esser causa. Siccome la sua esistenza immediata è separata dalla sua relazione formale, cioè dalla causalità, così questa è un che di estrinseco. Il moto della pietra, e la causalità, che in esso moto le compete, è nella pietra nient'altro che un esser posto. — Ma la causalità è anche sua propria. Ciò si ha in questo, che la sussistenza sostanziale della pietra è la sua identica relazione a sè, e questa è ormai determinata come esser posto; è dunque in pari tempo relazione negativa a sè. — La causalità della pietra, causalità che s'indirizza a sè come all'esser posto o come a un esterno, consiste quindi nel toglierlo, e nel tornare in sè mediante l'allontanamento di quello, — e così non nell'essere identica a sè nel suo esser posto, ma nel ristabilire soltanto la sua astratta originarietà. — Ovvero, la pioggia è causa dell'umido, che è la medesima acqua di quella. Quest'acqua ha la determinazione di esser pioggia e causa per ciò che cotesta determinazione vi è stata posta da un altro; — un'altra forza, o checchè si voglia, l'ha alzata nell'aria e raccolta in una massa, la cui gravità la fa cadere. La sua distanza dalla terra è una determinazione estranea alla sua originaria identità con sè, cioè alla gravità; la causalità della pietra consiste appunto nel rimuovere cotesta determinazione e ristabilire quell'identità, ma con ciò anche nel togliere la sua causalità.

La seconda determinazione della causalità ora considerata riguarda la forma. Questo rapporto è la causalità come esterna a sè stessa, come l'originarietà che è insieme in lei stessa esser posto ovvero effetto. Questa

unione delle determinazioni opposte in quanto si trovano nel substrato esistente dà luogo al regresso infinito dalle cause alle cause. — Si comincia dall'effetto; questo ha come tale una causa; questa ha a sua volta una causa e così via. Perchè la causa ha daccapo una causa? vale a dire, perchè quel medesimo lato, che prima era determinato come causa, è ormai determinato come effetto e si domanda così una nuova causa? — Per la ragione che la causa è in generale un finito, un determinato; determinata come un solo momento della forma per contrapposto all'effetto, ha la sua determinazione o negazione fuor di lei; appunto per questo però è essa stessa finita, ha la sua determinazione in lei, ed è così un esser posto ossia un effetto. Questa sua identità è anche posta, ma è un terzo, il substrato immediato; la causalità è perciò esterna a sè stessa, la sua originarietà essendo qui una immediatezza. La differenza di forma è quindi una prima determinazione, non è ancora la determinazione posta come determinazione; è un esser altro che è. La riflessione finita si ferma da una parte a questo immediato, ne rimuove l'unità di forma e sotto un rispetto lo fa esser causa, sotto un altro invece, effetto; d'altra parte trasferisce l'unità di forma nell'infinito, e col perenne avanzare esprime l'impotenza in cui è di raggiungerla e fissarla.

Coll'effetto è immediatamente lo stesso caso, o meglio, il progresso infinito da effetto ad effetto è affatto lo stesso che il regresso da causa a causa. In questo la causa diventava un effetto che aveva a sua volta un'altra causa; in pari maniera, viceversa, l'effetto diventa causa e questa ha daccapo un altro effetto. — La causa determinata considerata comincia da una esteriorità e nel suo effetto non torna in sè come causa, ma anzi vi perde la causalità. Viceversa l'effetto tocca ad un substrato, che è sostanza, sussistenza riferentesi originariamente a sè; in esso substrato quindi questo esser posto diventa esser posto; vale a dire, questa sostanza, in quanto vien posto in lei un effetto, si conduce come causa. Quel primo ef-

fetto però, l'esser posto che le sopravviene *estrinsecamente*, è un *altro* che il secondo, il quale vien *prodotto* da *lei*; infatti questo secondo è determinato come la *sua riflessione* in sè, quell'altro invece come una *esteriorità* che le sopravviene. — Ma siccome la causalità qui è l'esser causa il quale è estrinseco a sè stesso, così *nemmeno* essa *torna in sè* nel suo effetto; vi diventa *estrinseca* a sè, il *suo* effetto diventa a sua volta un esser posto in un substrato, — come in *un'altra sostanza*, la quale ne fa parimenti un esser posto, ossia si manifesta come causa, respinge a sua volta da sè il suo effetto, e così via nel falso infinito.

3. Resta ora da vedere che cosa sia stato posto in essere dal movimento del rapporto di causalità determinato. — La causalità formale si estingue nell'effetto. Con ciò è *divenuto*, ossia è stato posto in essere, l'*identico* di questi due momenti, ma nello stesso tempo solo *come in sè* l'unità di causa ed effetto, cui la relazione di forma è estrinseca. — Questo identico è con ciò anche *immediatamente* secondo le due determinazioni dell'immediatezza, in *primo luogo* come *essere in sè*, un *contenuto*, su cui la causalità scorre estrinsecamente; in *secondo luogo* come un substrato *esistente*, in cui la causa e l'effetto sono *inerenti* come determinazioni di forma distinte. Queste son costì in sè un medesimo, ma a cagione di questo *essere in sè* o dell'esteriorità della forma ciascuna è esterna a sè stessa, e così nella sua *unità* coll'altra è anche determinata come *altra* rispetto a quella. Quindi la causa ha bensì un effetto ed è in pari tempo *essa stessa effetto*; e l'effetto non soltanto ha una causa, ma è *anche esso stesso causa*. Se non che son diversi l'effetto che la causa *ha*, e l'effetto che la causa *è*, — e parimenti la causa che l'effetto ha, e la causa che l'effetto *è* [1].

---

(1) [La catena infinita delle cause e degli effetti sorge da ciò che l'intelletto, non riuscendo a fermare in un medesimo pensiero l'identità e la diversità insieme di quelle due determinazioni, le prende *alternatamente* una volta

Ma per il movimento del rapporto di causalità determinato è stato ora posto in essere questo, che la causa non soltanto si estingue nell'effetto, estinguendosi con ciò anche l'effetto (come nella causalità formale), ma che la causa nel suo estinguersi, diviene daccapo nel suo effetto, e che l'effetto si dilegua nella causa, ma in pari tempo daccapo vi diviene. Ciascuna di queste determinazioni si toglie nel suo porsi, e si pone nel suo togliersi; non si ha un passare estrinseco della causalità da un substrato a un altro, ma questo suo divenir altro è in pari tempo il suo proprio porre. La causalità dunque presuppone sè stessa, ossia si condiziona. L'identità che dianzi era soltanto in sè, il substrato, è quindi ormai determinata come presupposizione ossia posta contro la causalità efficiente, e quella riflessione che prima era soltanto esterna all'identico sta ora in rapporto con esso (1).

---

come identiche e l'altra volta come diverse. Quando la causa ha prodotto l'effetto, con ciò essa si è conclusa con se stessa in quanto causa, e il suo processo è finito, essendosi poste anche come diverse le due determinazioni che nella causa erano semplicemente identiche oppure, ch'è lo stesso, come identiche le due determinazioni che nella causa eran diverse. Ma l'intelletto, non sapendo riconoscere che la causa è venuta a morire nell'effetto, che vi si è estinta avendovi compiuto il suo processo, la suppone ancora viva. Torna a identificare le due determinazioni, a far cioè dell'effetto daccapo una causa, oppure a separarle, a dimenticare che l'effetto è un effetto prendendolo astrattamente come causa, cosicchè da questa causa si abbia allora un nuovo effetto, e così via, con una perpetua e inutile ripetizione del medesimo processo. Nota del trad.]

(1) [Se la catena delle cause e degli effetti è infinita (cioè interminata) in linea retta dalla parte degli effetti, nessuna causa è mai veramente causa, poichè non ne saranno mai usciti tutti gli effetti che ne possono e debbono uscire; e se è infinita in linea retta dalla parte delle cause, nessuno effetto è mai veramente effetto, perchè non si troverà mai una causa che ne sia la prima e vera causa. Anche all'intelletto, che non vede altro che le cause e gli effetti finiti e si ferma alla rappresentazione della loro interminata catena, questa catena stessa deve dunque apparire come necessariamente rientrante in sè e ripiegantesi e chiudentesi in circolo. È la necessità che appare ad Aristotele alla fine del secondo libro *de Generatione et Corruptione*. Ma tutti gli anelli intermedii diventano allora inutili, — οὐδὲν γὰρ τοῦτο διαφέρει λέγειν, διὰ δύο ἢ πολλῶν, come dice Aristotele. Caduti gli anelli intermedii il rapporto di causa ed effetto ritorna alla sua formalità: la causa è effetto di ciò che l'effetto è effetto, e l'effetto è causa di ciò che la causa è causa. Effetto e causa si compenetrano, pur restando di-

c. Azione e reazione.

La causalità è un agire che presuppone. La causa è condizionata; è il riferimento negativo a sè come Altro presupposto, estrinseco, il quale in sè, ma soltanto in sè è la causalità stessa. È, come si è mostrato, l'identità sostanziale, in cui passa la causalità formale, che si è ormai determinata contro di essa come il suo negativo. Ovvero è lo stesso che la sostanza del rapporto di causalità, ma come quella a cui sta contrapposta la potenza dell'accidentalità in quanto è essa stessa un'attività sostanziale. — È la sostanza passiva. — Passivo è l'immediato o quello che è in sè, e non anche per sè, il puro essere o l'essenza, che è soltanto in questa determinazione dell'astratta identità con sè. — Alla sostanza passiva sta contrapposta la sostanza che si riferisce a sè come negativa, la sostanza efficiente ovvero operante. Essa è la causa, in quanto nella causalità determinata mediante la sua propria negazione si è ristabilita dall'effetto, un riflesso [1] che nel suo esser altro o quale immediato si conduce essenzialmente come quello che pone e per via della sua negazione si media con sè. Perciò la causalità non ha più qui alcun substrato cui possa essere inerente, e non è una determinazione di forma contrapposta a questa identità, ma appunto la sostanza, o l'originario è soltanto la causalità. — Il substrato è la sostanza passiva, che si è presupposta.

Ora questa causa agisce, poichè è la potenza negativa su sè stessa; in pari tempo è il suo presupposto, e così agisce su di sè come sopra un altro, sopra la sostanza

---

versi; salvo che la loro diversità non è più ora la diversità del substrato, per cui altro è l'effetto che la causa ha e l'effetto che la causa è, ed altra la causa che l'effetto ha e la causa che l'effetto è, e nemmeno consiste più nel diverso soggettivo pigliare uno stesso substrato o astrattamente come effetto o astrattamente come causa, ma è la diversità indifferente di due di pari grado che si pongono l'un l'altro, mentre nel porre l'altro ciascuno pone soltanto sè stesso. Nota del trad.]

(1) [Questa parola è supplita dal Lasson. Nota del trad.]

passiva. — Toglie così in primo luogo l'esser altro di quella, e in quella torna in sè; in secondo luogo la determina, pone questo togliere il suo esser altro, ovvero il ritorno in sè, come una determinazione. Questo esser posto, essendo insieme il suo ritorno in sè, è anzitutto il suo effetto. Ma viceversa, siccome in quanto presupponente determina sè stessa come suo altro, così pone l'effetto nell'altra sostanza, nella sostanza passiva. — Ovvero siccome la sostanza passiva stessa è questo doppio, cioè un Altro per sè stante e in pari tempo un presupposto e un già in sè identico colla causa agente, così lo stesso agire di questa è doppio; è le due cose in uño, è il togliersi dell'esser determinato di essa, cioè della sua condizione, ovvero il togliersi dell'indipendenza della sostanza passiva, — ed è questo, cioè ch'essa toglie la sua identità con quella, e con ciò si presuppone, ossia si pone come altro. — Per l'ultimo momento la sostanza passiva vien conservata; quel suo primo togliersi appare sotto questo rapporto in pari tempo anche così, che soltanto alcune determinazioni vi vengon tolte, e che l'identità sua colla prima nell'effetto vi accade estrinsecamente.

Perciò essa soffre violenza. — La violenza è l'apparire della potenza, ossia è la potenza come un esterno. Un esterno è però la potenza solo in quanto la sostanza causale nel suo agire, cioè nel suo proprio porsi, in pari tempo presuppone, cioè pone sè stessa come un tolto. Viceversa quindi l'azione della violenza è anch'essa un'azione della potenza. È soltanto un altro che vien presupposto da lei stessa, quello su cui agisce la causa violenta; l'azione sua su di esso è un riferimento negativo a sè, ossia è la sua propria manifestazione. Il passivo è il per sè stante, che è soltanto un posto, un rotto in sè stesso, — una realtà, che è condizione, e precisamente la condizione ormai nella sua verità, cioè una realtà, che è soltanto una possibilità, o viceversa un essere in sè, che è soltanto la determinazione dell'essere in sè, soltanto passivo. A quello quindi, cui la violenza accade, è non solo possibile di far

violenza, ma questa gli deve anche esser fatta; quello che ha possibilità di violenza sopra l'altro, l'ha soltanto perchè è la potenza di quello, potenza che manifesta così sè e l'altro. La sostanza passiva per mezzo della violenza vien soltanto posta come quello che in verità essa *è*; posta cioè come quella che, essendo il semplice positivo o la sostanza immediata, appunto perciò è soltanto un posto; il *prae* [1], ch'essa è come condizione, è la parvenza dell'immediatezza, parvenza che viene in lei cancellata dalla causalità agente.

Alla sostanza passiva non vien quindi reso dall'influsso di una violenza esterna se non quello che le spetta. Ciò ch'essa perde, è quell'immediatezza, la sostanzialità a lei estranea. Ciò ch'essa riceve come un che di estraneo, di esser cioè determinata quale un esser posto, è la sua propria determinazione. — Ma in quanto ora vien posta nel suo esser posto o nella sua propria determinazione, con ciò anzi non vien tolta, ma non fa così che fondersi con sè stessa, e nel suo venir determinata è dunque originarietà. — La sostanza passiva vien pertanto da un lato conservata ovvero posta dalla sostanza attiva, in quanto cioè questa fa di sè una sostanza tolta; — dall'altro lato poi è l'attività del passivo stesso, di fondersi con sè e di far così di sè un originario e una causa. Il venir posto da un altro e il proprio divenire è uno stesso.

Per esser ora la sostanza passiva mutata essa stessa in causa è in primo luogo tolto in lei l'effetto ossia l'azione; in ciò consiste in generale il suo controeffetto o la sua reazione. Essa è in sè l'esser posto, come sostanza passiva; così anche l'esser posto è stato posto in lei dall'altra sostanza, in quanto cioè essa ne ricevette in sè l'azione. La sua reazione contien quindi anch'essa questa duplicità, che cioè in primo luogo quello ch'essa è in sè vien posto, in secondo luogo poi che quello, come il quale vien posta, si dà a vedere come suo essere in sè. Essa è in sè esser

---

(1) [*Das Voraus*, cioè il *pre* di presupposto. Nota del trad.]

posto; quindi riceve in lei un'azione dall'altra sostanza. Ma questo esser posto è viceversa il suo proprio essere in sè, e così questa è la sua azione, ossia essa stessa si dà appunto a vedere come causa.

In secondo luogo la reazione va contro la prima causa agente. L'azione, che la sostanza per lo innanzi passiva toglie in sè, è cioè appunto quell'azione della prima. Ma la causa ha la sua attualità sostanziale soltanto nel suo effetto o nella sua azione; togliendo questa, si toglie la sua sostanzialità causale. Ciò accade primieramente in sè per sè stesso, in quanto la causa si fa effetto. In questa identità sparisce la sua determinazione negativa ed essa diventa un passivo. Secondariamente ciò accade per opera della sostanza che per lo innanzi era passiva, ed ora reagisce, la quale toglie l'effetto di quella. — Nella causalità determinata la sostanza, su cui si verifica l'azione, diventa bensì a sua volta causa ed agisce così contro a ciò che venga in lei posto un effetto od azione. Essa però non reagiva contro quella causa, ma poneva a sua volta l'azione sua in un'altra sostanza, per lo che veniva fuori il progresso all'infinito degli effetti. Qui invece la causa nel suo effetto è soltanto in sè identica con sè, cosicchè da una parte sparisce in una identità immediata nella sua calma, dall'altra parte si desta di nuovo in un'altra sostanza. — Al contrario nella causalità condizionata la causa si riferisce nell'effetto a sè stessa, perchè quello è il suo altro come condizione, come presupposto, e il suo agire è quindi così un divenire come un porre e toglier l'altro.

Inoltre essa si conduce con ciò come sostanza passiva; ma, secondo che si mostrò, questa sorge come sostanza causale per mezzo dell'azione che si è verificata su di lei. Quella prima causa, che dapprima agisce e riceve di rimando in sè la sua azione qual reazione, si presenta con ciò daccapo come causa, per lo che quell'agire, che nella causalità finita riesce al progresso del falso infinito, vien qui ripiegato e diventa un agir reciproco rientrante in sè, un agir reciproco infinito.

C.

L'AZIONE RECIPROCA.

Nella causalità finita son sostanze, quelle che agendo si riferiscono l'una all'altra. Il meccanismo consiste in questa estrinsecità della causalità, che la riflessione in sè della causa nel suo effetto è in pari tempo un essere repulsivo, o che in quell'identità, che la sostanza causale ha nel suo effetto con sè, essa resta anche immediatamente un estrinseco a sè e l'effetto è passato in un'altra sostanza. Ora questo meccanismo è tolto nell'azione reciproca. Poichè questa contiene in primo luogo il dileguarsi di quell'originario persistere della sostanzialità immediata, in secondo luogo contiene il sorgere della causa, e con ciò l'originarietà in quanto si media con sè per via della sua negazione.

Anzitutto l'azione reciproca si presenta come una causalità mutua di sostanze presupposte e che si condizionano. Ciascuna è di fronte all'altra in pari tempo una sostanza attiva e una sostanza passiva. In quanto entrambe son così tanto passive quanto attive, si è già tolta ogni loro differenza; è una parvenza completamente trasparente; esse son sostanze solo in questo, che son l'identità dell'attivo e del passivo. L'azion reciproca stessa non è quindi più che una vuota maniera, ed occorre semplicemente ancora che venga estrinsecamente raccolto quello che è tanto un in sè quanto un posto. Primieramente non son più substrati quelli che stanno fra loro in relazione, ma sostanze; nel movimento della causalità condizionata si è tolta quella presupposta immediatezza che ancor rimaneva, e il condizionante dell'attività causale è soltanto ancora l'influsso, ovvero la passività propria. Ma questo influsso non provien poi da un'altra sostanza originaria, sibbene appunto da una causalità che è condizionata da

un influsso, ossia è un che di mediato. Questo dapprima estrinseco, che sopravviene alla causa e ne costituisce il lato della passività, è quindi mediato da lei stessa, è prodotto dalla sua propria attività, ed è così la passività posta dalla sua stessa attività. — La causalità è condizionata e condizionante; il condizionante è il passivo, ma anche il condizionato è passivo. Questo condizionare, ossia la passività, è la negazione della causa per opera di lei stessa, in quanto si fa essenzialmente effetto, e appunto perciò è causa. L'azione reciproca non è quindi altro che la causalità stessa; non solo la causa ha un effetto, ma nell'effetto sta come causa in relazione con sè stessa.

Così la causalità è tornata al suo assoluto concetto, e in pari tempo è giunta al concetto stesso. Essa è anzitutto la necessità reale, assoluta identità con sè, di modo che la differenza della necessità e le determinazioni che in essa si riferiscono fra loro, son reciprocamente delle sostanze, delle realtà libere. La necessità è in questa maniera l'identità interna; la causalità ne è la manifestazione, in cui la parvenza del sostanziale esser altro si è tolta e la necessità è elevata a libertà. — Nell'azione reciproca la causalità originaria si presenta quale un nascere dalla sua negazione, dalla passività, e quale un perire in essa, cioè come un divenire; ma in maniera che questo divenire non è in pari tempo che un parere; il passare in altro è riflessione in sè stesso; la negazione, che è ragion d'essere della causa, è il suo positivo fondersi con sè stessa.

Necessità e causalità son dunque così scomparse; esse contengono l'una e l'altra cosa, l'identità immediata come nesso e relazione, e l'assoluta sostanzialità dei distinti, quindi l'assoluta loro accidentalità, — l'unità originaria di una diversità sostanziale, dunque l'assoluta contraddizione. La necessità è l'essere perchè è, — l'unità dell'essere con sè stesso, il quale ha sè per fondamento; ma viceversa, avendo un fondamento, non è essere, non è assolutamente che parvenza, relazione o mediazione.

La causalità è questo posto passare dell'essere originario, cioè della causa, in parvenza o semplice esser posto, e viceversa dell'esser posto in originarietà; ma l'identità stessa dell'essere e della parvenza è ancora la necessità interna. Questa interiorità o questo essere in sè toglie il movimento della causalità; con ciò si perde la sostanzialità dei termini che stanno in rapporto, e la necessità si svela. La necessità non diventa libertà perchè sparisca, ma solo perchè la sua identità ancora interna vien manifestata, — manifestazione, che è l'identico movimento del distinto in sè stesso, la riflessione in sè della parvenza come parvenza. — Viceversa con ciò diventa in pari tempo libertà l'accidentalità, in quanto i lati della necessità, che hanno la forma di realtà per sè libere, che non appaiono l'una nell'altra, sono ormai posti come identità, per modo che queste totalità della riflessione in sè nella lor differenza appaiono ora anche come identiche, ovvero non son poste che come una sola e medesima riflessione.

La sostanza assoluta, come forma assoluta distinguendosi da sè, non si respinge quindi più da sè come necessità, nè si rompe più quale accidentalità in sostanze indifferenti, a sè estrinseche, ma si distingue da un lato nella totalità, la quale (la sostanza già passiva) è un originario come riflessione dalla determinazione in sè, come semplice tutto che contiene in sè stesso il suo esser posto e in ciò è posto come identico con sè, l'universale, — dall'altro lato poi si distingue nella totalità (la sostanza già causale) come nella riflessione parimenti dalla determinazione in sè alla determinazione negativa, la quale come determinazione identica con sè è così anch'essa il tutto, ma posto come la con sè identica negatività, — il singolo. Immediatamente però, poichè l'universale non è identico con sè che in quanto contiene in sè la determinazione come tolta ed è dunque il negativo come negativo, esso è quella medesima negatività, che è la singolarità; e la singolarità, poichè è parimenti anch'essa il determinato Determinato, il negativo come negativo, è immediatamente quella mede-

sima identità, che è l'universalità. Questa loro semplice identità è la particolarità, la quale contiene in una immediata unità, del singolo il momento della determinazione, dell'universale il momento della riflessione in sè. Queste tre totalità son quindi una sola e medesima riflessione, che come riferimento negativo a sè si distingue in quelle due, ma come in una differenza completamente trasparente, cioè in quella determinata semplicità o in quella semplice determinazione, che è la loro unica e medesima identità. — Questo è il concetto, il regno della soggettività o della libertà.

Fine del secondo volume.

PROSPETTO DEL VOLUME SECONDO

LIBRO SECONDO

CAPITOLO SECONDO

CAPITOLO TERZO

SEZIONE TERZA

CAPITOLO PRIMO

CAPITOLO SECONDO

Capitolo terzo

